

مَوْسُوعَةٌ

الشَّهِيدُ الْأَوَّلُ

الجزء السادس عشر

جامع البين من فوائد الشرحين ١



المركز العالمي للعلوم والثقافة الإسلامية

مركز إحياء التراث الإسلامي



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات تاریخ و فرهنگ اسلامی

موسوعة الشهيد الأول

الجزء السادس عشر

جامع البين

من فوائد الشرحين ١/١

مركز العلوم والثقافة الإسلامية

مركز إحياء التراث الإسلامي

مجمع دارى اموال

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٥١٩٣٩

ش-اموال



مركز العلوم والثقافة الإسلامية

موسوعة الشهيد الأول
الجزء السادس عشر (جامع البين من فوائد الشرحين / ١)
مجموعة من المحققين
إشراف: علي أوسط الناطقي

الناشر: مركز العلوم والثقافة الإسلامية
معاونية الأبحاث لمكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم المقدسة

إعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي

الطبعة: مطبعة الباقر

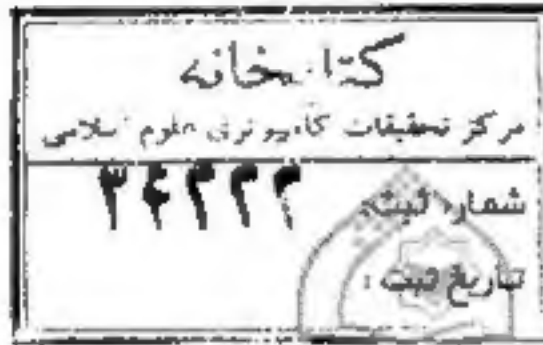
الطبعة الأولى ١٤٣٠ ق / ٢٠٠٩ م

الكتبة: ١٠٠٠ نسخة

سعر الدورة: ٢٠٠٠٠٠ تومان

العنوان: ١٠٠: التسلسل: ١٦٥

حقوق الطبع محفوظة للناسخ



العنوان: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق آمال، الرقم ٤٢
التلفون والفاكس: ٧٨٣٢٨٣٢، التوزيع: قم ٧٨٣٢٨٣٤، طهران ٥ - ٨٨٩٤٠٣٠٣

ص. ب: ٢٧١٨٥/٢٨٥٨، الرمز البريدي: ١٦٤٣٩ - ٣٧١٥٦

وب سايت: www.isca.ac.ir البريد الإلكتروني: isca@isca.ac.ir

موسوعة الشهيد الأول (الجزء السادس عشر: جامع البين من فوائد الشرحين / ١) / مجموعة من المحققين: إشراف علي أوسط الناطقي؛
إعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي - قم: مركز العلوم والثقافة الإسلامية، ١٤٣٠ ق - ٢٠٠٩ م - ١٣٨٨ هـ

ج ٢١

ISBN: 978-600-5570-11-3 (دوره)
ISBN: 978-600-5570-13-7 (ج ١)
ISBN: 978-600-5570-15-1 (ج ٢)
ISBN: 978-600-5570-17-5 (ج ٣)
ISBN: 978-600-5570-19-9 (ج ٤)
ISBN: 978-600-5570-21-2 (ج ٥)
ISBN: 978-600-5570-23-6 (ج ٦)
ISBN: 978-600-5570-25-0 (ج ٧)
ISBN: 978-600-5570-27-4 (ج ٨)
ISBN: 978-600-5570-29-8 (ج ٩)
ISBN: 978-600-5570-31-1 (ج ١٠)

ISBN: 978-600-5570-12-0 (مدخل)
ISBN: 978-600-5570-14-4 (ج ٢)
ISBN: 978-600-5570-16-8 (ج ٣)
ISBN: 978-600-5570-18-2 (ج ٤)
ISBN: 978-600-5570-20-5 (ج ٥)
ISBN: 978-600-5570-22-9 (ج ٦)
ISBN: 978-600-5570-24-3 (ج ٧)
ISBN: 978-600-5570-26-7 (ج ٨)
ISBN: 978-600-5570-28-1 (ج ٩)
ISBN: 978-600-5570-30-4 (ج ١٠)
ISBN: 978-600-5570-32-8 (ج ١١)

٢٧٠٠٠/٠٠٠ ريال (دوره)

فهرست نویس بر اساس اطلاعات فيها
کتبخانه

١. اسلام - مجموعه ٢. فقه جعفری - قرن ٨ق - مجموعه ٣. شهید اول، محمد بن مکی، ٧٢٤ - ٧٨٦ ق - سرگزشتنامه الفقه
ناطق، علی أوسط، به مکتب الإعلام الإسلامي، مرکز العلوم والثقافة الإسلامية، مرکز إحياء التراث الإسلامي

دليل موسوعة الشهيد الأول

المدخل = الشهيد الأول حياته وآثاره

الجزء الأول - الجزء الرابع = ١. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد

الجزء الخامس - الجزء الثامن = ٢. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة

الجزء التاسع - الجزء الحادي عشر = ٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية

الجزء الثاني عشر = ٤. البيان

الجزء الثالث عشر = ٥. اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية

الجزء الرابع عشر = ٦. حاشية القواعد (الحاشية النجارية)

الجزء الخامس عشر = ٧. القواعد والفوائد

الجزء السادس عشر و الجزء السابع عشر = ٨. جامع البين من فوائد الشرحين

الجزء الثامن عشر = الرسائل الكلامية والفقهية

الرسائل الكلامية	الرسائل الفقهية
٩. المقالة التكليفية	١٤. أحكام الميت
١٠. الأربعون في المسائل الكلامية	١٥. الرسالة الألفية
١١. العقيدة الكافية	١٦. الرسالة النغلية
١٢. الطلائعية	١٧. جواز السفر في شهر رمضان اعتباطاً
١٣. تفسير الباقيات الصالحات	١٨. المنسك الصغير
	١٩. المنسك الكبير
	٢٠. أجوبة مسائل الفاضل المقداد
	٢١. المسائل الفقهية

الجزء التاسع عشر = المزار والرسائل المتفرقة

المزار	٢٨. الوصية (٣)
٢٣. الأربعون حديثاً (١)	٢٩. الإجازة لابن نجدة
٢٤. الأربعون حديثاً (٢)	٣٠. الإجازة لابن الخازن
٢٥. الأربعون حديثاً (٣)	٣١. الإجازة لجماعة من العلماء
٢٦. الوصية (١)	٣٢. الأشعار
٢٧. الوصية (٢)	

الجزء العشرون = الفهارس

فهرس الموضوعات

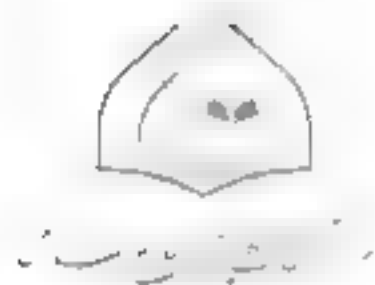
١٣	مقدمة التحقيق
٢٤	نماذج من مصورات النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق
٥	المقصد الأول في المقدمات
٥	الفصل الأول في مباحث مهمة
٢٣	الفصل الثاني في الحكم الشرعي
٣٦	الفصل الثالث في تقسيم الفعل
٤٥	المقصد الثاني في اللغات
٤٥	الفصل الأول في الواضع
٥٠	الفصل الثاني في الموضوع له
٥٤	الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ
٧٠	الفصل الرابع في الأسماء المشتقة
٨٠	الفصل الخامس في المترادف
٨٦	الفصل السادس في الاشتراك
٨٦	البحث الأول: المشترك
٩٠	البحث الثاني في أقسام الاشتراك
٩٢	البحث الثالث: استعمال اللفظ المشترك في معانيه

- ٩٦..... البحث الرابع في أن الاشتراك خلاف الأصل
- ٩٨..... البحث الخامس في وقوع المشترك في القرآن
- ١٠٤..... الفصل السابع في الحقيقة والمجاز
- ١٠٤..... البحث الأول في الحقيقة
- ١٠٨..... البحث الثاني في الحقيقة الشرعية
- ١١٥..... البحث الثالث: النقل على خلاف الأصل
- ١١٧..... البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز
- ١٢١..... البحث الخامس في أقسام المجاز
- ١٢٦..... البحث السادس: لا يشترط في المجاز النقل
- ١٢٨..... البحث السابع: الحقيقة لا تستلزم المجاز
- ١٣١..... البحث الثامن في وقوع المجاز في اللفظة
- ١٣٥..... البحث التاسع في أن المجاز خلاف الأصل
- ١٣٨..... الفصل الثامن في تعارض الأحوال
- ١٤٧..... الفصل التاسع في تفسير الحروف
- ١٥٩..... الفصل العاشر في الخطاب
- ١٦٢..... البحث الثاني: يحتج أن يخاطب الله تعالى بشيء...
- ١٦٣..... البحث الثالث: دلالة اللفظية هل ظنية أو يقينية؟
- ١٦٤..... البحث الرابع: خطاب الله تعالى بحمل على الحقيقة الشرعية
- ١٦٩..... المقصد الثالث في الأمر والنهي
- ١٦٩..... الفصل الأول في حقيقته
- ١٧٢..... البحث الثاني في حد الأمر
- ١٧٧..... البحث الثالث: صيغة الأمر تدل على الطلب بالوضع
- ١٨٠..... الفصل الثاني في مدلول صيغة الأمر

١٩٢.....	البحث الثاني: الأمر يدل على الماهية
١٩٦.....	البحث الثالث في الأمر المعلق
١٩٨.....	البحث الرابع: هل الأمر يفيد الفور؟
٢٠١.....	البحث الخامس في الأمر المعلق بكلمة «إن»
٢٠٥.....	البحث السادس: عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر المعلق به
٢١٠.....	البحث السابع: الحكم المقيّد بالغاية
٢١٥.....	البحث الثامن: الأمر إن نقل كلام غيره دخل فيه إن تناوله
٢١٧.....	البحث التاسع: الأمران إن تخالفا وتضادا
٢٢١.....	الفصل الثالث في الوجوب
٢٢١.....	البحث الأول في الوجوب المخير
٢٢٧.....	البحث الثاني في الواجب الموسع
٢٣١.....	البحث الثالث في الواجب على الكفاية
٢٣٣.....	البحث الرابع: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به
٢٤٠.....	البحث الخامس: الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام
٢٤٤.....	البحث السادس: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز
٢٤٧.....	الفصل الرابع في المأمور به
٢٤٧.....	البحث الأول في امتناع التكليف بما لا يطاق
٢٥٠.....	البحث الثاني: الأمر بفروع الشريعة لا يتوقف على الإيمان
٢٥٥.....	البحث الثالث: الأمر يقتضي الإجزاء
٢٥٦.....	البحث الرابع: الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء؟
٢٥٨.....	البحث الخامس: الأمر بالكلّي
٢٦٠.....	البحث السادس: المندوب غير مأمور به
٢٦٤.....	الفصل الخامس في المأمور
٢٦٤.....	البحث الأول: المندوب ليس مأموراً

٢٦٥	البحث الثاني : الفهم شرط التكليف
٢٦٧	البحث الثالث : تكليف المكروه قبيح
٢٧٠	البحث الرابع : الأمر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل
٢٧٤	الفصل السادس في النهي
٢٧٤	البحث الأول : النهي يقتضي التحريم
٢٧٧	البحث الثاني : النهي يدل على الفساد في العبادات
٢٨٢	البحث الثالث : المكلف إن أمكن خبوه عن كل فعل
٢٨٥	المقصد الرابع في العام والخاص
٢٨٥	الفصل الأول في ألقاظ العموم
٢٩٠	البحث الثاني : الحق أن للعموم صفة تدل عليه
٢٩٦	البحث الثالث في مسائل اختلف فيها
٣١٥	الفصل الثاني في الخصوص
٣١٩	البحث الثاني : العام المخصوص بالمتصل
٣٢٥	البحث الثالث في الاستثناء
٣٢٩	البحث الرابع في أحكام الاستثناء
٣٣٤	في تقدير الاستثناء
٣٤٠	البحث الخامس والسادس والسابع في الشرط والصفة والغاية
٣٤٦	الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل
٣٤٧	البحث الثالث ، والرابع ، والخامس في التخصيص
٣٥٢	البحث السادس والسابع في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٥٧	البحث الثامن : الخاص والعام المتعارضان
٣٦٠	الفصل الرابع فيما ظن أنه مخصص وليس كذلك
٣٦٣	البحث الثاني : مذهب الراوي ليس مخصصاً

٣٧٣	الفصل الخامس في المطلق والمقيد
٣٧٧	المقصد الخامس في المجمل والمبين
٣٧٧	الفصل الأول في المجمل
٣٨٠	البحث الثاني والثالث في المجمل، والتحليل والتحريم
٣٨٩	الفصل الثاني في المبين
٣٩١	البحث الثاني والثالث : الفعل والقول ولبیان
٣٩٥	البحث الرابع : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
٤٠٤	البحث الخامس : من يريد الله تعالى فهمه بالحطاب
٤٠٥	الفصل الثالث في الظاهر والمؤول



مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.
إن كتاب جامع الدين من فوائد الشرح، واحد من جملة الآثار القيّمة التي خلّتها
الشهيد الأول أبو عبد الله شمس الدين محمد بن مكّي العاملي ؑ، ويعدّ واحداً من
نفائسها.

وهذا الكتاب - في الحقيقة - هو نتاج عملية جمع وتلخيص بين شرحين لكتاب
تهذيب الوصول للعلامة الحلّي ؑ، قام بها الشهيد الأول ؑ، مضيفاً إليهما ما جادت
به فريحته ممّا رآه لازماً لكمال الفائدة، بحيث يمكن الادّعاء بأنّ إضافات الشهيد
هي بمثابة شرح آخر لهذا الكتاب الأصولي.

وبن - هنا - نسلط الضوء على هذا الكتاب ضمن أمور:

الأول: أَلَف العلامة الحلّي ؑ في علم أصول الفقه مؤلفات ستة، هي: نهاية
الوصول إلى علم الأصول، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، غاية الوصول في شرح
مختصر ابن الحاجب، مسمى الوصول إلى علمي الكلام والأصول، نهج الوصول إلى علم
الأصول، وتهذيب الوصول إلى علم الأصول. وقد أَلَف الأخير تلبيةً لطلب نجله فخر
المحقّقين. قال في المقدمة:

أمّا بعد، فهذا كتاب تهذيب الوصول إلى علم الأصول، حرّرت فيه طرق

الأحكام على الإجمال، من غير تطويل ولا إخلال؛ إجابةً لالتماس ولدي العزيز محمّد، جعلني الله قداً من كلّ معذور.

وقد نال هذا الكتاب - رغم حجمه الصغير - اهتماماً بالغاً من قِبَل كبار علماء الإماميّة، وكان عليه مدار التدريس في محوِّرات العلميّة الشيعيّة قبل معالم الأصول. وتشهد على ذلك كثرة الشروح والتعليق عليه، التي ذكر الشيخ أقا بزرگ الطهراني منها ٢٣ شرحاً وخمسة من التعليقات.

قال السيّد ضياء الدين في مقدّمة شرحه منية اللبيب:

قد صنّف في هذا العلم مختصرات ومطولات، وكان أقلّها حجماً وأكثرها علماً وأحسنها ترتيباً ونظماً كتابه المسمّى بهتدب الوصول إلى علم الأصول؛ فإنّه قد اشتمل على الحاصل والمحصل، واحتوى على نهاية الوصول في علم الأصول لكنّه لغزارة عنده وتزردة حجمه يحتاج الناظر فيه إلى شرح....

ومما يمتاز به هذا الكتاب - رغم صغر حجمه - اشتعاله على جميع الأبواب والأبحاث الأصوليّة المطروحة عند العامّة والخاصّة في فترة تأليفه. كما أنّه يتضمّن آخر آراء العلامة الحلّي في علم الأصول، ولا سيّما أنّه قد ألّفه بعد كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول، ولم يخل من بعض التفاوت في الآراء في بعض الموارد. وقد عُرف هذا الكتاب بأسماء مختلفة، مثل: تهذيب الأصول، وتهذيب العلامة، وتهذيب طريق الوصول، كما أشار إلى ذلك المرحوم الأستاذ المحقق السيّد عبد العزيز الطباطبائي (طاب ثراه) في مكتبة العلامة الحلّي، الرقم ٤١. إلّا أنّ اسمه الصحيح هو تهذيب الوصول إلى علم الأصول؛ استناداً إلى ما صرّح به المصنّف نفسه في ترجمته الواردة في كتاب خلاصة الأقوال^١، وإجازته للسيّد المهنا^٢.

وقد طُبِعَ هذا الكتاب عام ١٤٢١ هـ بتحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي

الكشميري.

١. خلاصة الأقوال، ص ١١١، الرقم ٥٢/٢٧٤.

٢. بحار الأنوار، ج ١٠٤، ص ١٤٨.

الثاني: وممن قام بشرح كتاب تهذيب الوصول ابننا شقيقة العلامة الحلبي وتلميذاه السيد عميد الدين عبد المطلب ابن السيد مجد الدين الأعرجي (٦٨١ - ٧٥١)، وأخوه الأصغر السيد ضياء الدين عبد الله ابن السيد مجد الدين الأعرجي (ح سنة ٧٤٠). وكلاهما من مشايخ الشهيد الأول *.

أمّا شرح السيد عميد الدين، فقد ألفه لولده محمد *^١. وهذا الشرح مع شهرته ونسبته إلى السيد عميد الدين في أكثر كتب التراجم، لكنّه لم يُسمَ باسم خاص^٢، سوى ما ذكره السيد الأمين عندما تطرّق إلى مصنفاته عن معجم الآداب حيث قال: «ومنها: نهاية المأمول في شرح تهذيب الوصول إلى علم الأصول»^٣. ولكن لم نتحقّقه.

وقال العلامة الطهراني:

شرح تهذيب الوصول للسيد الأجل عميد الدين عبد المطلب ابن السيد مجد الدين أبي العوارس الأعرجي... ألفه في حياة خاله العلامة^٤

ومع الفحص الأكيد لم نعثّر لهذا الشرح على نسخة، وما جاء في بعض الفهارس للمخطوطات أو نُقل في بعض العواشي على كتاب تهذيب الوصول بتوقيع «عميدي» لم يثبت لنا صحته

وأمّا شرح السيد ضياء الدين فهو المسمّى بمئة اللب في شرح التهذيب، فقال العلامة الطهراني في تعريفه:

منية اللبيب في شرح التهذيب في الأصول للسيد ضياء الدين عبد الله ابن السيد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن عليّ بن الأعرج الحسيني الحلبي، وهو أصغر من أخيه السيد أبي عبد الله عبد المطلب... المعروف بمئة اللبيب

١. راجع روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٤

٢. راجع الذريعة، ج ٤، ص ٥١٣؛ وج ١٣، ص ١٦٨؛ وج ٢٣، ص ٢٠٧، الرقم ٨٦٥٣

٣. أعيان الشيعة، ج ٨، ص ١٠٠.

٤. الذريعة، ج ١٣، ص ١٦٨، الرقم ٧٥١؛ وج ٤، ص ٥١٣

المتداول نسخه... وهو شرح بالتقول طبع أوائله في حاشية التهذيب... وطبع
مستقلاً أيضاً بلكهو في سنة ١٣١٦.
وقد سمعنا أنه سيتم نشره محققاً من قِبَل مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قريباً إن
شاء الله تعالى.

الثالث: قد أشرنا سابقاً بأن الشهيد الأول عليه السلام جمع بين شرحي الأخوين السيديين
عميد الدين وضياء الدين في كتاب واحد، وزاد عليهما مطالب جديدة وفوائد
شريفة، وسماه جامع البين من فوائد الشرحين.

قال الشهيد في خطبة الكتاب بعد حمد الله والثناء عليه:
وأستمعناك في الجمع بين شرحي الإمامين السيديين الأبرار لكتاب تهذيب
الوصول إلى علم الأصول من مصنفات الداعي إلى الله شيخنا الإمام جمال الدين
[الحسن بن] يوسف بن المطهر (قدس الله روحه) مع زيادات لطيفة وفوائد شريفة.
وقال في إجازته لعلّي بن الخازن الحائري - التي كتبها في الثاني عشر من شهر
رمضان المبارك سنة ٧٨٤، والتي ذكر فيها تصنيفاته -: ومن ذلك شرح التهذيب
الجمالي في أصول الفقه^١.

وقال الشهيد الثاني في إجازته للشيخ حسين والد الشيخ البهائي عليه السلام:
فمما قرأه من كتب أصول الفقه . تهذيب الوصول . وشرحه جامع البين من
فوائد الشرحين للشيخ الإمام الأعلم شمس الدين محمد بن مكّي . عرج الله
بروحه إلى دار القرار وجمع بينه وبين أئنته الأظهر^٢.

وقال الشيخ الحرّ العاملي عليه السلام ضمن تعداد له مؤلفات الشهيد:
كتاب جامع البين من فوائد الشرحين، جمع فيه بين شرحي تهذيب الأصول

١. الذريعة، ج ٢٢، ص ٢٠٧، الرقم ٨٦٥٣؛ وراجع أيضاً ج ١٢، ص ١٦٨.

٢. بهار الأنوار، ج ١٠٤، ص ١٨٧؛ وراجع أيضاً أمل الآمل، ج ١، ص ١٨١.

٣. رسائل الشهيد الثاني، ج ٢، ص ١١١٤.

للسيد عميد الدين وضياء الدين، رأيته بخط الشهيد الثاني^١

وقال السيد إعجاز حسين النيسابوري الكنتوري :

جامع البين من فوائد الشرحين، لشيخ الأجل... الشهيد الأول.. جمع فيه بين شرحي تهذيب الوصول للسيد عميد الدين والسيد ضياء الدين، وزاد شيئاً كثيراً. إلا أنه لم يراجع المسودة بعد الجمع، مع أن الجمع المذكور كان في عنقوان شبابه. فهذه وأصلحه الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي، وفرغ من إصلاحه سنة إحدى وأربعين وتسعمائة وقال * بعد ذكر ما يتعلق بإصلاحه * «ثم إن الشهيد * مبرز ما احتضن به شرح الصفاء فكتب عليه (ض) وما احتضن به شرح العميدي فكتب عليه (ع)، وتابته في ذلك، وما كان زائداً عنهما كتبت في أوله (ريادة) وفي آخره (آخرها)».

وقد ظفرت بحمد الله على نسخة كانت بخط الشيخ حسين بن عبد الصمد...^٢

وكان هذا الكتاب موجوداً عند المحقق التستري *، ونقل عنه، حيث قال :

ومهم الشهيد (طاب ثراه) وقد ذكر في الجمع بين الشرحين ما تقدم عن شبحه عميد الدين في المسائل الأصولية المذكورة، ونقل اتفاق الفرقة على كون مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابة...^٣

ثم إن الشيخ حسين بن عبد الصمد (رحمهما الله تعالى) كتب على الصفحة

الثانية من النسخة التي كتبها بخطه :

كتاب جامع البين من فوائد الشرحين، يعني شرحي الإمامين السيدين السعديين ضياء الدين وعميد الدين (رحمهما الله تعالى)؛ فإنه ملتقط منهما، جامع لفوائدهما - كما سقاه - مع ما فيه من الزوائد عنهما؛ إلا أنه * لم يراجع المسودة بعد الجمع، مع أن الجمع المذكور كان في عنقوان شبابه؛ ولهذا وجدنا فيها سقطاً كثيراً من الأحرف والكتاب والسنة، وقد وجدنا فيه أيضاً تكراراً يتأ في عدة

١ أمل الآمل، ج ١، ص ١٨١.

٢ راجع كشف الحجب والأستار، ص ١٥١-١٥٢.

٣ راجع مجلة تحقيقات إسلامي، السنة ١٢، المجلد ١-٢، ص ٢٥٥.

مواضع؛ وكأنه لما حاول الجمع بينهما دهل عما كتبه من أحدهما فكتبه من الآخر، ونحو ذلك.

ثم إنني لما كتبت وطالمت فيه، دعيتي العيرة إلى التصدي لإصلاحه؛ فأصلحت فيه الكثير من السقط المذكور من مظائنه؛ ولم يبق فيه إلا مواضع يسيرة جداً في بعض الزيادات التي لم أعلم من أين أخذها؛ وأما ما علمته فأصلحته منه؛ أو ما كان من شرح السيد عميد الدين، فإن الملتقط منه الزائد على ما في شرح الضياء قليل جداً، ولم يكن هذا الشرح عندي.

وقد وجدنا أيضاً بخطه في هذه نسخة مواضع معلماً عليها الباء الهندية؛ والمواضع غير صحيحة؛ فكانت نسخة الضياء التي عنده لم تكن صحيحة في تلك المواضع. فأصلحناه نحن أيضاً. وربما وجد عنده مهملات مغلوطات فوافق أن نسحتنا كذلك؛ لا يسمن إلا تركه كما هو.

هذا، ومع المحقق الأكيد لم نستطع الوقوف على تأريخ تأليف الكتاب، ولكن يستفاد مما كتبه والد الشيخ البهائي آخراً: «أن الجمع كان في عنقوان شبابه».

والعاصل أن الشهيد الأول رحمه الله جمع في هذا الكتاب بين مطالب شرعي تهذيب الوصول للأخوين السيدي عميد الدين وصياء الدين، مضافاً إليها فوائد أخرى من عنده؛ ولهذا امتاز الكتاب من بين مصنفات الشهيد بما يلي:

١- أنه الأثر الأصولي الوحيد المستقر والجامع للشهيد الأول

٢- جمع فيه كل الفوائد والخصوصيات الموجودة في شرعي السيدي عميد الدين وصياء الدين.

٣- يشتمل على آراء أصولية وفوائد أخرى للشهيد نفسه، لا تتوفر في كتبه الأخرى. وقد أشار لذلك هو نفسه في مقدمة الكتاب، حيث قال: ... أستعينك في الجمع بين شرعي الإمامين السيديين الأبرين... مع زيادات لطيفة وفوائد شريفة....

٤- أورد الشهيد رحمه الله نص كتاب تهذيب الوصول إلى علم الأصول من النسخ المعتمدة لدى أستاذيه، وهي نسخ تختلف أحياناً مع غيرها، حيث يشير في بعض الموارد إلى هذه الاختلافات. وهو يورد نص الكتاب أولاً بعنوان «قال»، ثم يشرح

مطالبه بعنوان «أقول»، مما يجعل من امتلاك كتاب جامع البين مغنياً عن الرجوع إلى تهذيب الأصول.

٥- يشير الشهيد في متن كتابه وفي مناسبات نادرة إلى أستاذه بتعابير معينة، فهو يشير إلى عميد الدين بتعبير «شيخنا»، وإلى ضياء الدين باسمه، مثل: «هكذا ذكر السيد العلامة ضياء الدين رحمه الله تعالى»، و«قال السيد ضياء الدين في شرحه...»؛ وهذه العبارات تدلّ على وجود الفرق بين نصوص الشرحين.

الرابع: نسخ الكتاب

عثرنا على خمسة نسخ من كتاب جامع البين واستفدنا منها في تصحيحه، وهي:

أ- مخطوطة مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة في النجف الأشرف.

وهي نسخة مصحّحة، ميّزت فيها المهارات المنقولة من شرح عميد الدين بالرمز «ع»، وتلك المنقولة من شرح ضياء الدين بالرمز «ض».

تاريخ كتابتها يوم الثلاثاء ٢٤ جمادى الثانية سنة ٩٧١ هـ، نسخها فضل الله الشهير بـ «راجو»، والملقب بشيخ الإسلام.

وقد رمزنا لها بالرمز «ن».

ب- مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، المرقّمة ١٣٨. وتقع في ٦٤٦ ص، سقط من أولها وآخرها عدّة أوراق.

وقد وردت الإشارة إلى هذه النسخة في فهرست المكتبة المذكورة بعنوان «شرح تهذيب الأصول»، ونسبت إلى السيد عميد الدين بقيد «ظاهراً».

وهي نسخة مصحّحة، مذكور في حاشية الصفحة ٤٠٩ منها أنها قد تمّت مقابلتها في ٩ ربيع الأول سنة ٩٨١ هـ. ويظهر من هذه الحاشية أنّ الكاتب كان من تلاميذ الشيخ حسين بن عبد الصمد؛ إذ يقول: «هكذا قال الفاضل زبدة المشايخ شيخ حسين».

وقد رمزنا لها بالرمز «م».

ج- مخطوطة كانت في مكتبة ممتاز السماء في مدينة لكهنو بالهند. وقد زوّدنا

بنسخة مصورة منها المحقق الفاضل الدكتور علي أكبر ثبوت.

وهي بخط الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي، وعليها حواشي للشهيد الثاني والشيخ حسين.

وقد كتب المرحوم الشيخ البهائي في صفحتها الثانية ما يلي:

هذا الكتاب من أوله إلى آخره بخط والدي (قدس الله، قدس الله روحه)، وليس فيه إلا شيء يسير بخط شيخنا الشهيد الثاني (نور الله، نور الله، نور الله مرقدته). ومما يؤسف له أن القسم الذي وصل إلينا مشتمل على نصف الكتاب فقط، بالإضافة إلى أن تصوير بعض صفحاتها كانت غير واضحة بحيث لا يسمح بقراءتها. والظاهر أن هذه النسخة كانت عند سيد إعجاز الكتوري، حيث قال: «وقد ظفرت بحمد الله على نسخة كانت بخط الشيخ حسين بن عبد الصمد»^١ وقد رمزنا لهذه النسخة بالرمز «ه».

د - مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، المرقمة ٩٦٣٥. والميزة الوحيدة لهذه النسخة هو عدم نقصانها، إلا فهي تعد من النسخ غير المعتبرة؛ لكثرة أخطائها، ولكثرة التصحيحات في كلماتها. وقد رمزنا لها بالرمز «مع ٢».

هـ - المخطوطة المهداة من سماحة آية الله محمد تقي الأملي (أعلى الله مقامه الشريف) إلى الأستاذ الدكتور علي أكبر ثبوت. وهي نسخة فيها بعض الأغلاط ونقص في النص، كما أن بعض أوراقها تالفة. وناقصة الآخر. وقد رمزنا لها بالرمز «آ».

منهجية التحقيق

١ - كما سبق أن أشرنا، فإن هذا الكتاب لم يطبع سابقاً، والنسخ الخطية المتوفرة لدينا، بعضها ناقص وبعضها مليء بالأغلاط.

ومع أننا قد وضعنا نصب أعيننا جميع لسخ المتوفرة، فقابلناها وراجعناها، إلا أن أكثر اعتمادنا كان على النسخ «ن» و«مج» و«هـ». كما استعنا في التحقيق أيضاً من نسخة من كتاب منية اللبيب الذي عُرف بأنه بخط المؤلف، وربما خالفنا الحفظ في المستقبل ووَقَّعنا بالعثور على نسخ أجود وأقدم من هذه النسخ؛ كي نستفيد منها لتحقيق أدق وأتم إن شاء الله تعالى.

٢- تخريج الأحاديث.

حاولنا تخريج الأحاديث، وبذلنا الجهد والطاقة لتخريجها وعزوها إلى مصادرها الأصلية، مثل الكتب الأربعة الإمامية، وكتب الصحاح الستة لأحاديث العامة. كما تم تخريج البعض من الأحاديث من كتب الفقه بعد أن لم نجدها في كتب الحديث.

٣- تخريج الأقوال:

حاولنا تخريج الأقوال التي أوردها الشهيد - تصريحاً أو تلويحاً - وذكر مصادرها. فإن كان القول أو العبارة منسوبة بصراحة إلى شخص أو كتاب، خرَّجناه من مصدره الأصلي.

وإن صرح باسم شخص أو كتاب ولم يكن ذلك الكتاب أو قول ذلك الشخص المصرح باسمه بمتناولنا أو فقد في سالف الزمان؛ فإن كان هناك شخص آخر قبل الشهيد قد نقل من ذلك الكتاب أو ذلك الشخص، سعينا قدر الإمكان إلى استخراج منه. وهناك موارد خاصة يشير فيها الشهيد إلى كتب ما كانت متوفرة إلا لديه، ولم يتعرض لها غيره، مثل: ما ينسبه الشهيد في موارد متعددة إلى القاضي عبد العزيز ابن البراج دون ذكر المصدر، أو مع ذكره، من قبيل: المعتمد والمقرب، وهما مفقودان، ولا يتوفر لدينا أي كتاب أصولي آخر للقاضي، كما أن أحداً لم ينقل عنهما غير الشهيد^١.

كما أن العبارات التي ينقلها الشهيد عن السيد عميد الدين والسيد ضياء الدين، لم

نقم بإرجاعها إلى الشرحين المستقلين، لأنَّ شرعي هذين العالمين هما أصل هذا الكتاب.

٤ - ترجمة الأعلام وتوضيح المفردات:

أوردنا تراجم مختصرة للأشخاص غير المعروفين الذين ترد أسماؤهم في سياق الكتاب، وذلك عند أول مناسبة ترد فيها أسماؤهم، ولمرة واحدة فقط. كما أنَّ الألفاظ والمفردات غير المألوفة قد نالت حظَّها من التوضيح حسب الحاجة، فضبطناها بالشكل وفسرناها مستنديين إلى معاجم اللغات المعتبرة وقواميسها.

وبما أنَّ الخطأ والسيان كان - ولا يزل - ملازماً للإنسان، خاصّة في الأعمال العلميّة الصعبة، فلذلك ستمسح المراجعين الأعزاء العذر إن وحدوا أخطاءً محتملة في عملنا هذا، أو وجدوا إبهامات لم نتعرّض لبيانها، إمّا للمشاكل الموجودة في أكثر النسخ الخطيّة، أو غفلت عنها عيون محقّقينا الأعزاء مع تدقيقهم الشديد وفحصهم الأكيد، لكن تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار ضيق الوقت وشدة الاستعجال. فرحوا أن يتفضّلوا بتنبهنا إلى تلك الأخطاء كي نجعل كلّ شيء في موضعه في القريب الآتي إن شاء الله تعالى.

شكر وتقدير

وفي الحتام، نرى من اللازم علينا تقديم اشكر والثناء إلى كلّ من ساهم في إنجاز هذه العمل المبارك.

ونخصّ بالذكر الأستاذ الفاضل الدكتور علي أكبر ثبوت الذي تحمّل مشقّة تصحيح ومقابلة كلّ الكتاب مع نسخة لشيخ عزّ الدين، وكذلك مع نسخة أستاذه المرحوم الشيخ محمّد تقي الأملي، وتفصّل بكتابة ترجمة أعلام الكتاب، وقد أتمّ الفضل فوضع تحت تصرّفنا تصوير نسختي الشيخ عزّ الدين حسين بن عبدالصمد والد الشيخ بهاء الدين العاملي، ونسخة أستاذه الأملي.

كما نشكر بشكلٍ خاصّ الأخوين الفضلين عقيل فرزانه وحبيب الصفيقي،

الذين ساهما ومنذ بداية العمل في البحث عن النسخ الخطية، ومقابلة الكتاب معها، وتخريج مطالبه، وكذلك الشيخ عبد الرسول المهاجر الذي كانت له مساهمته في بداية العمل.

كما نشكر الإخوة الأعزاء إسماعيل الإسماعيلي ومحمود الهيتي وإسماعيل بيك المندلاوي، لمساهماتهم في المراجعة النهائية للمصادر وتخريج المجاهيل ومقابلة النماذج الطباعية المختلفة.

ونقدم شكرنا الخاص إلى المحققين الفاضلين الشيخ علي الأسدي والشيخ عباس المحمدي، اللذين تحملاً مسؤولية ضبط النص وكتابة الهوامش وتنظيمها. وأخيراً، لا ننسى أن نقدم الشكر الجزيل إلى الأخ محمد الخازن الذي تولى مسؤولية طباعة الكتاب من نسخة الخطية، وتقطيع متنه، وإصلاحاته المصعدة، حتى نهاية المطاف حيث تم إخراجها بهذا الشكل.

شاكرين للجميع ما بذلوه، ومعتدين لمن قد ساعدنا عن ذكره سهواً، سائلين لهم الأجر والثواب، وجراهم الله خير الجزاء، والحمد لله رب العالمين.

يوم الثلاثاء أول ذي القعدة سنة ١٤٣٠ هـ ق = ١٣٨٨ هـ ش

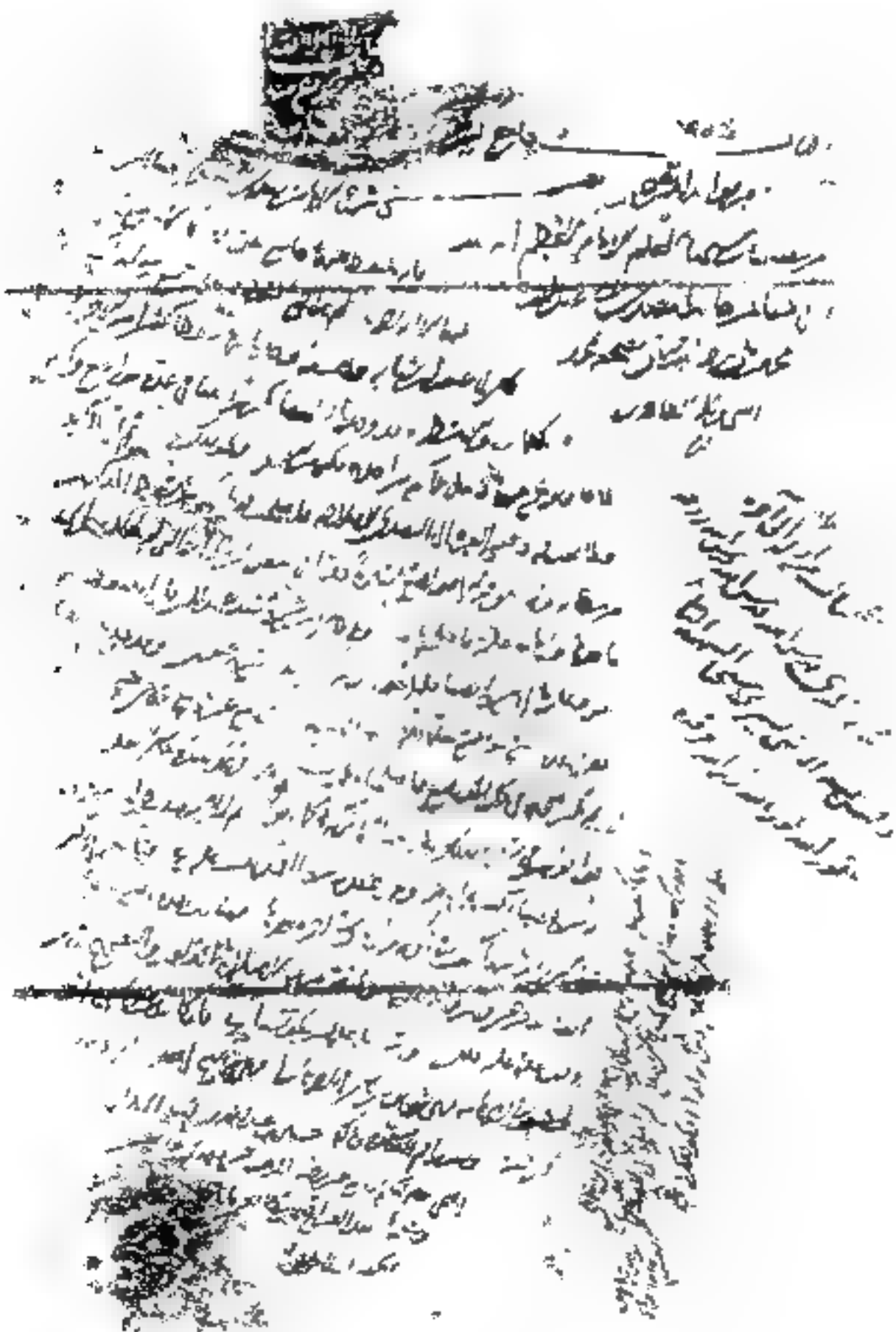
يوم ولادة السيدة فاطمة المعصومة كريمة أهل البيت (ع)

مركز إحياء التراث الإسلامي

علي أوسط الناطقي

ابحث والاجتهاد وجوابه ان تنفع فيه المستدل بكل
ما للمقر من ان تنفع فيه لو كان المستدل متمكنا وان عجز
عن فهم ذلك فقد حصلنا في حواره وفي الترجمة لديه فهم
من نفسه لان ما ذكره المقر من وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج
عن كونه اجتراسا واللاحق هو انه لانه ما ترجم ما ذكره المستدل
على دليل المقر من بوجه من وجوه الترجمة لعن البلية والحداديل
المقر من وهو مقصوده من عن الفرق وهو عبارة عن المعارضة
في الاصل والفرع معا من لو اقتصر على احدهما لم يكن دينا وهو قول
بعض الفقهاء واختلفوا في قبوله لانه قدم للاحق من اجماع من اصوله
مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من
قلده وحمله عبارة عن سوال في وهو مذهب ابن شريح واطروني
حمله سوالا واحدا وهو عبارة عن ما كان من موهود في الاصل له
في التعليل ولا وجود له في الفرع لعدم ان امان العبد امان من عبده
من ابله في محله كان مجتمعا مقوله المقر من ائمة وعود الاصل في الفرع
احسن المقر غير الماذون ثوبا الى استعانة الاصل في الفرع لانما
المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت صبغة وقد تقدم البحث في
ذلك وجوابه جهات المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
وقد عرفت وباقي الاعراضات واجوبتها قدمت وحيث انتهت
كلاما باسمها كلام المصنف فليقطع الكلام حامدين قد تعالى في
نفس هذه النسخة الشريفة هذا الشرح الواسع الى الله الغني فضل الله الشير
براجع القلب شوق الاسلام الغني الذي وقفت الخطر في يوم النصارى واليه
المعظم جازي الاقوي نسخة بتوقيع امير المؤمنين محمد بن عبد الله بن علي

الا انه ثبت اليقين فانه ذكره باصله فهو العطب وقد تقدم وان بين
 للثبوت من غير اصل في الوجه الذي هو التبع في المسألة لا محالة
 من جهة الوصف الواحد حكمه في تعيين جهة واحدة ومن غير الوجه
 للمعنى لا يتبع الا في حال التبع في الوصف على وجهين مناسبين
 جهة كما مثل في الحمل مشتهر فانه يناسبه لازمة انما
 والنوع قطع الطاء النفس من الحكم في الاصل والافرة
 مما تقدم من الاستدلال في ذلك من قبل النظر في ما قبله
 والتميز بطرق التبع في الجملة والنظر في الجملة مستند على
 النظر في التبع في قولنا في مع ازالة السبب بالجملة
 لا يرفع كدش ولا يزيله كدش كالدش فيقول في
 مقترضا من الحكم في الاصل فان الدش منه يزيله كدش
 وقد اختلف المتكلمون في التبع في الاصل في قوله مع كمال
 عليه فقال قد يكون مستطاعا لانه ان الكلام يدل على
 حكم النوع لا على حكم الاصل فاذ من النقص حكم الاصل فانما
 المستدل في إقامة الدليل على معنى الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه
 وهو القطع وانما شرا في ذلك فقد ترك ما هو مفيد في
 على انما من انما ليس لا غير، وهو لا يقطع ايضاً فقال أفردنا
 لا يكون مستطاعا لانه انما الدليل على حكم النوع ولا يتم مقصود
 الا بالبعد في حكمه من حيث يتوقف دليله على وجود كمال



صورة خط الشيخ حسين بن عبد الصمد والد للشيخ البهائي

وصورة خط الشيخ علي نسخة هـ

[illegible]

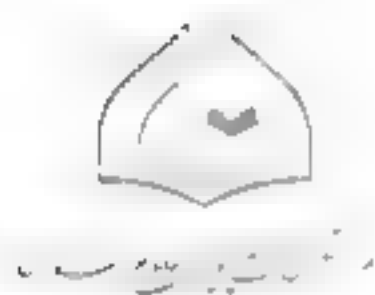


بسم الله الرحمن الرحيم

استمدت القصة على سوانح نهائك بالبلغ محامدك واسالك المزيد من
فضلك واصلي على خير انبيائك واعظم امثالك واصنيك
خبرنا عنك قدام اعلاهم ذكرا الي القاسم محمد وعلى آله واصحابه
الطيبين الطاهرين الثمانيين واستجلك في الحج بين شرعي الامام
السيد الابير كتاب تهذيب الوصول الى علم الاصول من مصنفنا
الى الله شيخنا الامام جمال الدين يوسف المظهر قدس الله روحه
زيادات لطيفة ونوافذ شريفة واسالك ان يكون نافعا في الاصول
وموصلا الى الحسين انك ولي الامة والمسلمين قدس روحهم
تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث
هي حاكمة للمركب فالاصول لغة مبني على غير هاد في
الدلالة والنفقة لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الزمنية
المستقبل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة تخرج
العلم بالذات والاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرها
حجة وعلم التقليد والاصول الضرورية لا تتصلو بالزكاة وظنيته
الظن لا تتأني عليه الحكم وليس المراد العلم بجميع تعاليل قوتها
قريبة منه **أقول** تصور حصول صورة الشئ في العقل يجب
تقدمه امام كل مطلب ولو بوجه اذ طلب غير المتصور اذ لا يمكن
فيجب تصور العلم بالتجريد للرسم وتصور موضوعه وما منه استمداد
ليرجع عند عدم تحققه اليه وتصور مبادي التي لا بد من سبق عرفها
منه لا مكان البناء عليها ومسائله وهي ما عند البحث فيه من الاجوال
يتصور طلبها وحاشا له ليخرج عن البحث ويقيم الغاية على التوقف

جامع البين

من فوائد الشرحين / ١



بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللهم على سوابغ نعمائك بأبلغ معامدك، وأسألك المزيد من فضلك،
وأصلي على خير أبيائك وأعظم منائك وأصفائك، خصوصاً أعظمهم قدراً،
وأعلاهم ذكراً، أبي القاسم محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين الأبرار،
وأستعينك في الجمع بين شرحي الإمامين السيدين الأبررين لكتاب تهذيب
الوصول إلى علم الأصول، من مصنفات الداعي إلى الله شيخنا الإمام جمال الدين
[الحسن بن] يوسف بن المطهر (قدس الله روحه) مع زيادات لطيفة وفوائد
شريفة.

وأسألك أن يكون نافعاً في الدارين، وموصلاً إلى الحسنيين، إنك وليّ الإعانة.



المقصد الأول في المقدمات

وفيه فصول :

الفصل الأول في مباحث مهمة

قال (قدّس روحه) :

تصوّر المركّب يستلزم تصوّر مفرداته لا مطلقاً ، بل من حيث هي صالحة للتركيب .
فالأصول لثمة ، ما يبنى عليها غيرها ، وعرفاً ، الأدلة .
والفقه لفئة ، الفهم ، وعرفاً ، العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدلّ على أعيانها
بعيثة لا يُعلم كونها من الدين ضرورة .
فنخرج العلم بالذوات ، والأحكام العينية ، وكون الإجماع وخبر الواحد ونظائرها
حجّة ، وعلم الحقلد ، والأصول الضرورية ، كالصلاة والزكاة .
وظنّية الطريق لا تنافي علميّة الحكم ، وليس المراد العلم بالجميع فعلاً بل قوة قريبة
منه . [تهذيب الوصول ، ص ٤٧]

أقول : تصوّر حصول صورة الشيء في العقل ، ويجب تقدّمه أمام كلّ مطلوب ،
ولو بوجه ؛ إذ طلب غير المتصوّر أصلاً ممتنع ، فيجب تصوّر العلم بالحدّ أو الرسم ،

وتصوّر موضوعه وما منه استمداده؛ ليرجع عند روم^١ تحقيقه إليه.

وتصوّر مبادئه التي لا بدّ من سبق معرفتها منه؛ لإمكان البناء عليها.

ومسائله؛ وهي ما عنه البحث فيه من الأحوال بتصوّر طلبها.

وغايته ليخرج عن العبث.

وقدّم المغني على الغاية؛ لتوقف العلم بالغاية - من حيث هي غاية لشيء - عليه.

وأصول الفقه مركّب من جرثه المادّي^٢ وجرثه الصوري، ومعرفة المركّب

تستلزم سبق معرفة معرّداته، لوجوب تقدّم الجزء على كلّ في الوجوديين لا مطلقاً

- أي من كلّ وجه - حتّى يجب تصوّر لأصول من حيث العرضيّة؛ وأنّ الكلام معنى

قائم بالنفس أو حرف إلى غير ذلك، وأنّ الفقه معرب أو مبني، منصرف أو غيره.

إلى غير ذلك من الاعتبارات؛ فإنّ من رم تصوّر كرسي، فتصوّر مادّته من حيث

الحشب والحديد، لا من حيث إنّهما مركّبان من الأجزاء، أو من الهيولى والصورة.

أو أنّهما قديمان أو حادثان.

والمراد بتصوّر المركّب، من حيث التركيب. لا التصوّر النام. ولا مطلق التصوّر

فالأصول لغة؛ ما يبني غيرها عليها ويستند إليها^٣ وعرفاً القاعده الكلّيّة.

ومنه: «لنا أصل، وهو أنّ اليقين لا يعارضه الشك»، والراجع يقال: «الأصل

الحققة»، والمستصحب يقال: «تعارض الأصل والظاهر»، والدليل يقال: «الأصل

في المسألة الفقهيّة الكتاب والسنة».

ومن حيث يضاف^٤ إلى العلم يراد به لأدلة، ولو قال «الطرق» كان أجود.

والفقه: الفهم لغة^٥، قال الشاعر:

أرسلت فيها قزماً ذا إفعام طَبّاً ققيها بذوات الإيلام^٦

١ رام الشيء: طلبه راجع الصحاح، ج ٥، ص ٩٣٨ «روم»

٢ في بعض النسخ «من جرثيه المادّيين» بدل «من جرثيه المادّي»

٣. المصباح المير، ج ١، ص ١٦، وراجع لسان العرب، ج ١١، ص ١٦، «أصل»

٤. يمي الأصول

٥. الصحاح، ج ٥، ص ٢٢٤٣، «فقه».

٦. نسبة الزمخشري إلى عطاء السدي، ونقله مع اختلاف يسير، راجع أساس البلاغة، ص ٣٤٦

فقليل : العلم^١ ؛ وقيل : جودة الذهن ؛ من حيث استعداده لاكتساب المطالب^٢.
والمراد بـ «الذهن» قوة النفس المعدة للإدراك، وهو يتناول المشاعر المدركة
للجزئيات، والعقل المدرك للكلّيات؛ لا تصاف العامي بالفهم ولا علم.
وعرفاً ما ذكره.

ويخرج بـ «الأحكام» الذوات والصفات الحقيقية، كالقدرة والعلم.
و «الشرعية» الحسن والقبح والتماثل والاختلاف والإعرابية والطبيّة. و «الفرعية»
أصول الفقه؛ وبـ «المستدلّ» علم واجب لوجود ونحوه. و «على أعيانها» المقلّد.
وبالآخر الأصول الضرورية، كوجوب الصلاة وتحريم الميتة.

ويردّ: أنّ العلم إن أريد به المعنى الخاصّ خرج به المقلّد، وإن أريد به الاعتقاد
ليدخل المقلّد. زال سؤال الفقه ظني، ولأنّ تعريف صادق على المقلّد؛ فإنّه ليس
فيه؛ لأنّ العالم بالصلاة مستدلّ عليها.

وبعضهم زاد «بالاستدلال»؛ لتخرج علم واجب الوجود تعالى، وعلم
الملائكة عليهم السلام، وعلم النبي صلى الله عليه وآله بالأحكام المطلقة من الوحي بهذا الوجه المذكور^٣.
فإنّ هذا الحدّ غير مطّرد.

وأجيب بمنع الملازمة؛ لأنّ المحتشد إذا غلب على ظنه حكم معلوم بطريق
شرعي حصل عنده دليل، كأنّ هذا الحكم مظنون بطريق شرعي، وهي مقدّمة
وجدانيّة، وكلّ مظنون بطريق شرعي يجب لعمل به، وهي إجماعيّة^٤.
والمراد بكون الحكم معلوماً هو أنّ العمل به مقطوع، فلا يرد أنّ الدليل لا ينتج
المطلوب فلا يستلزمه.

١. القائل هو حليل بن أحمد، فراجع العين، ج ٣، ص ٢٧٠، «نقده»

٢. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٧ وبهية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٤

٣. منهم الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨؛ والمعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول،
ج ١، ص ٦٤.

٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٥

وقال الجويني^١ :

ليس المظنون كافياً، وإنما الفقه اعلم بوجوب العمل عند قيام المظنون؛ ولذلك قال المحققون : حبر الواحد وقياس لا يفيد العلم لداته، وإنما يجب العمل بما له حق العلم في الدليل القاطع على وجوب العمل عند الخبر والقياس^٢.

وردّ بأنه لو صحّ أنّ الفقه ما ذكر لزم لإضمار في التعريف، وقد حُدّر عنه في صناعة الحدّ؛ لأنّه من أقسام المحاز.

وأجيب بأنّ الرسوم قد يتجوّر فيها، بل الرسم نفسه مجاز؛ لأنّه لا يدلّ على الماهيّة إلّا بالالتزام

وأورد أيضاً : إن كان المراد جميع الأحكام لم ينعكس؛ بل يصدق المحدود بدون الحدّ؛ لصدق الفقيه على من لم يحط علماً بها كذلك، وإن كان البعض لم يطرد، بل يصدق الحدّ بدون المحدود في المقلّد هكذا قيل في تقريره^٣؛ فالأولى إسقاط الثاني من البين؛ فإنّ المصطفى لم يتمرّس له.

والجواب عنه ظاهر؛ إذ المقلّد لم يستدلّ على المين.

والجواب : المراد الجمع، وينعكس؛ إذ المراد بالجمع بالقوّة القريبة من الفعل؛ بحيث يكون متمكناً لاستخراج الأحكام من مطائنها، وعدم العلم في الحال لا ينافيه؛ لجواز كونه لتعارض الأدلّة، أو لاستدعاء الاجتهاد زماناً.

ويردّ : أنّ العلم قوّة مجاز وهو أغلوطة.

وأجيب بأنّ المجاز إذا اشتهر استعمل، وقد قرّر في المنطق.

وقول : الفقه العلم بهجئة غالبية من الأحكام الشرعيّة الفرعيّة بالنظر^٤.

١ عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي ركن الدين، الملقّب بإمام الحرمين، أعلم المتأخّرين من أصحاب الشافعي، ولد في ٤١٩ هـ في جوين من نواحي بيشاور وتوفّي في ٤٧٨ هـ في قرية من أعمال نيشابور الأعلام، ج ٤، ص ١٦٠.

٢. نقله الزركشي عن برهانه في البحر المحيط، ج ١، ص ١٩.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٤-٦٥.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨.

قال :

وإضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه ، فأصول الفقه مجموع طرق الفقه على الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدلّ بها .

[تهذيب الوصول ، ص ٤٨]

أقول : هذا الجزء الصوري أعني الإضافة ، واسم المعنى ما لم يكن لسمّاه شخص ، واسم العين ما كان ، وينقسمان إلى اسم وصفة .
فالأوّل كـ «رجل» و «قائم» ، والثاني كـ «علم» و «ظن» و «صادق» و «كاذب» .

والأصول اسم معنى لا عين ، وهو اسم لا صفة . وعرف هذه الإضافة الخاصة بتعريف مطلقها ؛ لدخولها تحتها ، والتعريف هنا بالكفاية ، وهي إفادتها الاختصاص .

قيل :

ولو عكس وقال : «اختصاص المضاف إليه بالمضاف» كان أجود ؛ لأنّ الثاني محتصّ لا الأوّل . ويتبني تبيدها بقولنا . «باعتبار ما دلّ عليه لفظ المضاف» .
كما قال صاحب المحصول^١ وغيره^٢ ، فإثنا إذا قلنا . «مكتوب زيد» أفاد اختصاص زيد به ؛ لمكتوبيته له ، لا لكونه محسوساً ومنظوراً إليه - مثلاً - بخلاف اسم العين ، فإنه يعيد الاختصاص المطلق .

فإضافة الأصول إلى الفقه أفادت اختصاص الأصول بالفقه ؛ لكونه أصولاً له . وهذا كالمقدمة لبيان ماهية العلم من حيث لإضافة ؛ فمن ثمّ أتى بالقاء التحقيية .
وجعلها بعض الشارحين معقبة لتعريف الأجزاء لا لهذه الإضافة ، والمجموع

١ . المحصول . ج ١ ، ص ٨ ، وصاحب المحصول هو محمد بن عمر . أبو عبد الله ، فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) أوجد زمانه في المحقول والمنقول وعلوم الأوائل ، مولده في الريّ وإلها نسبه ، وتوفي في هرات ، من تصانيفه : المحصول في علم الأصول ، مفاتيح الفقه ... الأعلام . ج ٦ ، ص ٣١٣ .
٢ كالمقدمة في نهاية الوصول إلى علم الأصول . ج ١ ، ص ٦٦ .

يخرج به الواحد؛ للمعايرة بين الكلّ ولجزء.

و «الطرق» شاملة للدليل والأمانة.

ومعنى «الإجمال» بيان كون تلك لطرق طرقاً في الجملة، لا في مسألة مخصوصة، فإننا إذا قلنا إن الإجماع حجة - مثلاً - لا يريد أنه حجة في المسألة الفلانية، أو أن ذلك الطريق واحد فيها؛ فإنه ليس من أصول الفقه

ومعنى «الاستدلال» هو الشرائط التي بها يصح الاستدلال بتلك الطرق، كالسلامة عن المعارض والرجحان.

ويريد بـ «حال المستدل» البحث عن باب الاجتهاد والاستفتاء؛ فإن طالب الحكم إما عامي أو مجتهد. ويزاد فيه «من حيث هي طرق» ولا بد منه. واعلم أن الكتاب أصل الطرق؛ فإن السنة إنما صارت حجة؛ لأمر الله بطاعة الرسول، والإجماع به ثابت، وباقي الأدلة كذلك، إلا دليل العقل عدنا، ونقض به نفي كون الكيفيتين نفس العلم.



قال :

ورسمه باعتبار العلميّة ، العلم بالقوعد التي تستتبط منها الأحكام الشرعيّة الفرعيّة .
ومعرفته واجبة على الكفاية ، لتوقف العلم بالأحكام الواجبة كذلك عليه .
ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو .

وغايته معرفة أحكام الله تعالى ، لفحصل السعادة الأبدية بامتثالها .

[تهذيب الوصول، ص ٤٨]

أقول : هنا مسائل :

الأولى : رسم العلم باعتبار كون هذين اللفظين علماً عليه ولقباً له ، واللقب علم يشعر بمدح أو ذمّ ، وهما علّمان على هد العلم بابتناء الفقه في الدين عليه ، وهي صفة مدح ، وما تقدّم تعريف باعتبار الإضافة ، وأمّا هذا فلا التفات فيه إلى الأجزاء من حيث دلالتها على موضوعاتها لغة ولا عرفاً ، بل إلى النقل الطارئ ، ولو حمل

الأصول على معناه اللفظي - أي ما استند إليه - استغني عن التعريف باعتبار النقل، وإنما كان ما ذكر رسماً؛ لأنه تعريف بالجس، أو بالعرض العام والأمور الخارجة عنه.

قيل: هذا الرسم صادق على هذا العلم، ولو امتنع صدق ذلك اللفظ عليه علماً أو غيره، بل ولو فرض عدم كونه علماً فلا يكون رسماً باعتبار العلمية، بل باعتبار الغاية.

وأجيب: بأن المراد «باعتبار العلمية» أنه لا التفات فيه إلى حال الأجزاء كما ذكر، لا من حيث هو مسمى بأصول الفقه، وذلك لا يتنافي كونه رسماً باعتبار الغاية. والكاشف عن حقيقة هذا الرسم أن لعلم قد يكون متعلقاً بالقواعد - أعني الأمور الكلية المنطبقة على جزئيات، فيعرف أحكامها منها، وبواحدة منها - وقد يكون متعلقاً بغيرها.

ثم القواعد قد يستنبط منها أحكام وماهيات/وصفات. والأحكام قد تكون شرعية وعقلية. والشرعية قد تكون اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل وهي أصلية، وقد تكون عملية تتعلق بها وهي الفرعية؛ ولما تعددت الإحاطة بها دفعةً نبهت بطرق من عمومات وعلل تفصيلية، أي كل مسألة بدليل مستنبط منها.

ولما كان اشتغال الكل بها يعطل كثيراً من المقاصد الدينية والدينية، خص قوم بالانتهاض لها، وهم المجتهدون، والباقون يكتفون بالتقليد. فدوّنوا العلم الحاصل لهم منها وسمّوه فقهاً، ولما احتاجوا في الاستنباط إلى مقدمات كلية يبتني عليها كثير من الأحكام، فربما وقع الخلاف، فنشقبوا فيها شعباً، وتعزّبوا أحراباً، ورتّبوا فيها مسائل، تحريراً واحتجاجاً وجواباً، فلم يروا إهمالهم نصحاً لمن بعدهم، وإعانة لهم على درك الحق منها بسهولة، فدوّنوها وسمّوا العلم بها أصول الفقه.

هكذا ذكره بعض الأفاضل^١. ومنه يظهر فائدة القيود

الثانية: أن معرفة هذا العلم واجبة على الكفاية، وفيه دعويان برهن عليهما.

أما الوجوب؛ فلو جوب الفقه المطلق، لتوقف على أصوله، وسيأتي وجوب المقدمة. وأما وجوب الفقه؛ فلما ثبت في فن الكلام من وجوب التكليف، ووجوب التكليف مطلق أيضاً؛ لتحقق وجوبه من غير توقف على شرط، وهو معنى الوجوب المطلق.

وأما التوقف؛ فلأن العلم التصديقي بالأحكام الشرعية من دون أدلتها غير ممكن. وأما كيفية الوجوب فهو كفاية، بمعنى تعلق غرض الحكيم بإيقاع الفعل لا من شخص معين؛ لأن مقتضى لوجوبه واجب على الكفاية، وقد أُشير إليه في المسألة السابقة والآية الشريفة^١، فيجب كذلك، وإلا لَزَادَ التابع عن متبوعه^٢.

الثالثة: لكل علم مرتبة يجب أن يوضع فيها؛ ليتمّ نظم المعلوم. وتلك المرتبة باعتبار الحاجة من الجانبين. ولما كان هذا العلم محتاجاً إلى الكلام؛ لتوقف العلم بطرق الأحكام الشرعية على معرفة الشارح وصفاته وآثاره، والمتكفل به هو علم الكلام، وإلى اللغة والنحو؛ لأن معظم الأدلة الكتاب والسنة؛ لعود غيرهما إليهما غالباً، وهما عريانان، فتوقف معرفته على معرفة معاني الألفاظ؛ إفراداً وتركيباً، وإعراباً وبناءً. لاختلاف المعاني باختلاف الإعراب كـ «ما أحسن زيد» - بالسكون - المحتمل للتعجب، المعبر عنه بنصب «أحسن» و «زيداً»، والنفي بنصب «أحسن» ورفع «زيد»، والاستفهام برفع «أحسن» وجرّ «زيد»، وكذلك «ما لهُ عليّ حقّ» بضمّ لام «له» إقرار، وفتحها إنكار، والمبيّن لهذه الأمور علم اللغة والنحو.

ومنه يظهر عدم توقفه على كثير من مباحث الكلام، كالبحث عن عدد الأعراض وبقائها وتمائلها واختلافها، وفي نحو ما يعتبر في العريّة.

الرابعة: غاية العلم وهي الغرض منه. وليس لكل شيء غاية وإلا تسلسل؛ بل قد يراد الشيء لذاته، فهي غايته، وقد يراد لغيره إلى أن ينتهي إلى مراد لذاته، وهو

١. التوبة (٩) ١٢٢.

٢. في «ج، هـ»: لعل المراد أن معرفة الأحكام الشرعية - تقليداً أو اجتهاداً - تابع لمعرفة أصول الفقه، فيكون معرفة الأحكام مجزية عنه في الأكثر، كما قال لي.

الغاية الذاتية؛ والبواقي غايات عرضية، فتحصل السعادة الأبدية هنا؛ والخلاص من الشقاوة السرمديّة، هي الغاية الذاتية، وهي غاية الفقه، فهو أدخل في الغاية الذاتية من هذا العلم؛ لأنّ الفقه غاية هذا العلم المعنى بالذاتية.

وأشار المصنّف إلى الغاية الذاتية والمتوسطة، ولا يبعد كون علم غايةً لآخر تكون آله، وكانت الغاية معلومةً من الرسم العلمي، وأعادها لبيان الغاية الذاتية، وبعض جعل الغاية من المبادئ.

قال :

ومبادئ التصديقية من الكلام واللغة والنحو، والتصورية من الأحكام، وموضوعه طرق الفقه على الإجمال، ومسائله المطالب المثبتة فيه.

[تهذيب الوصول، ص ٤٨]

أقول : أجزاء العلم ثلاثة : مبادئ ، وموضوع ، ومسائل ، وكان ينبغي تقديم الموضوع جرياً على العادة ، ونورّع في أنّ المبادئ والموضوع جزءان ؛ ولا يبعد جعلهما جزءاً فعلياً ؛ فالمبادئ هي ما يتوقف عليها مسائل العلم . وهي تصوّرات كحدّ الموضوع ، مثل قولنا في حدّ الجسم الطبيعي - الذي هو موضوع علم الطبيعي - : «إنّ الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة» ، أو حدّ أجزائه ، كقولنا في حدّ الهيولى : «إنّ الجوهر القابل للصورة» ، والصورة هي الجوهر المتّصل بذاته الحال في المادة ، أو حدّ جزئياته كقولنا : «الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة» ، أو حدّ أعراضه الذاتية كالحركة : «كمال أول لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة» ، وأن قيل : لدليل والإجماع وخبر الواحد والأمر والعام .

ثمّ هذه المبادئ تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم ،

١. في «ح. آ» ، الفرق بين المقدّمة والمبادئ ، قيل - المقدّمة أهمّ منه ، لأنّ للمبادئ ما يتوقف عليه المسائل بلا واسطة ، والمقدّمة ما يتوقف عليه بواسطة أو بلا واسطة ؛ فبينهما عموم وخصوص مطلق

كالموضوع ونوعه وجزئه؛ لأن ما لا يعرف وجوده يستحيل طلب شيء له.
وإلى ما يكون التصديق بوجوده في نفس العلم، وهو ما عداها، كالأعراض
الذاتية.

فحدود الأول بحسب الماهية، وحدود الثاني بحسب الاسم أو الصورتين، ثم
بعد التصديق بالوجود يصير حدوداً بحسب الماهيات.

وقد جعل المصنف وغيره مبادئ هذا العلم التصورية الأحكام - أي تصور
الأحكام - لأن المقصود إثباتها ونفيها^١

أما في الأصول، فكما نقول الأمر لوجوب، وأما في الفقه فقولنا الوتر ليس
بواجب، ولا يمكن بدون التصور، ولأنه بتصورها يتمكن من إيضاح المسائل
بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال، ولا يتوقف
على التصديق للتصديق فيها وإلا دار^٢ إذ العلم بثبوتها إنما يستفاد من أدلتها،
فلو توقف عليه دار.

والمراد بقولنا «ثبوتها من أدلتها» الأحكام المستدل عليها لا مطلق الأحكام.
فاندفع النقص بما يعرف كونه من الدين ضرورة^٣

قيل: يشكل حصر المبادئ التصورية في الأحكام. ويضعف لو لم تقبل العصر
وزاد بعضهم. «حد العلم وفائدته»^٤، وهو غير مصطلح

وقيل: إن تعريف العلم يستلزم تصور الموضوع فيها.

وتصديقات^٥، وهي مقدمات يتوقف تعلم عليها.

وهي إما بيّنة بنفسها وتسمى علوماً متعارفة؛ كقولنا في الهندسة: «المقادير
المساوية لواحد متساوية». وهذه ضرورية.

وإما غير بيّنة بنفسها، وهي كسبية يتكفل بها علم آخر تكون مسائله منه، فإن

١. منهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١٩ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول.

ج ١ ص ٦٩

٢. راجع شرح مختصر المنتهى المصنوع مع حاشية العلامة التفتازاني ج ١ ص ٨.

٣. عطف على قوله «وهي تصورات» في ابتداء ص ١٢.

أذعن المتعلم لها بحسن ظنّ فهي الأمور الموصوعة، كقولنا: «لنا أن نصل بين كلّ خطين بخطّ مستقيم»، وإن تلقّاها بالإنكار والشكّ فهي المصادرات، كقولنا: «لنا أن نعمل بأيّ بعد وعلى كلّ نقطة شيئاً دائرة»

ومبادئ هذا العلم التصديقيّة من الكلام؛ لتوقّف الأدلّة الإجماليّة على معرفة الله، ليستند الخطاب إليه، وهو متوقّف على حدوث العالم، ولتوقّفه على صدق الرسول المتوقّف على دلالة المعجز، المتوقّف على العدل المتوقّف على الفنى المتوقّف على وجوب الوجود.

هذا على مذهبنا ومذهب الإماميّة؛ وأمّا الأشاعرة فدلالة المعجز متوقّفة على استناد الأفعال إلى القدرة القديمة، المتوقّفة على خلق الأعمال، المتوقّف على إثبات العلم والقدرة، وكلّ ذلك يتكفّل به علم الكلام.

ومن العربيّة؛ لتوقّف الاستدلال بالكتاب والسنة على معرفة اللغة - من حقيقة وعموم وإطلاق ومطوق وانفراد وإضمار ومقابلاتها^١ - وعلى معرفة مدلولات الحركات الإعرائيّة، والصيغ والتصاريف بحسب الوضع، والمتكفّل بذلك علم اللغة والنحو.

وأما الموضوع، فهو ما يبحث في العلم عن عوارضه اللاحقة^٢ له لذاته، كالتعجب، أو لجزئه، كالضعف، أو لعرض مساوٍ، كالحركة الإراديّة. وهو إمّا أمر واحد، كالعدد للحساب؛ أو أمور، فتشترط اشتراكها في معنى يلاحظ في سائر مباحث العلم، إمّا ذاتي، وهو الدليل الموصل إلى الأحكام الشرعيّة؛ لأنّ الدليل ذاتي كالكتاب مثلاً، أو عرضي، كاشتراك انطرق في إفادة الحكم الشرعي. وإلا لجاز اتحاد مختلفات العلوم.

فموضوع هذا العلم طرق الفقه إجمالاً، أي لا من حيث دلالتها على الصور المخصوصة، بل من حيث إثبات دلالتها على مطلق الحكم؛ لأنّ الأصولي يبحث

١. في «ن»: «ومقابلاتها» بدل «ومقابلاتها»

٢. في «ج. هـ»: قال ضياء الدين، هي اللاحقة لذاته أو لجزئه أو لعرض يساوي ذاته، كالتعجب والحركة بالإرادة والضعف للإنسان، وهو أولى منها.

عن الأحوال العارضة وأقسامها وكيفية استثمار الأحكام منها إجمالاً، كالعموم والخصوص والأمر والنهي والإجمال وبيان والنسخ وغيرها من الأعراض الذاتية. ويمكن جعل موضوع أصول الفقه وحداً، وهو الطريق الإجمالي الشامل للكل. وأمّا مسائل العلم، فهي المطالب المبرهن عليها في العلم، فمتى كانت كسببية ولها موضوعات ومعمولات، وموضوعها لا يحد من رجوعه إلى موضوع العلم؛ فلا يكون الموضوع نفسه، كقولنا: الإجماع حجة. والطريق إمّا أن يدلّ بلفظه أو بمعناه، والإجماع العلم...^١ الموضوع كقولنا: الإجماع بعد الخلاف جائز. وجزء من الموضوع كالتقراءات السبع متواترة، ونسخ آية بأخرى جائز، وعرضاً ذاتياً للموضوع كالأمر للوجوب.

قال :

والدليل : ما ينفذ معرفته العلم بشيئ آخر إنشائياً أو نفيّاً. والأمانة : ما تفيد ظنّه. والعلم : لا يحدّ وآلا جاء الدور. والنظر : ترتيب أمور ذهنية ليتوصل بها إلى أمر آخر. والظن : اعتقاد راجع يجوز معه التلبّس؛ ومرجوحه : الوهم. والشك : سلب الاعتقادين. والجهل البسيط : عدم العلم، والمركّب : كذلك مع اعتقاده. واعتقاد الرجحان : جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم.

ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات، ولا ينتقض بالعاديّات، لحصول الجزم، وإمكان التقيض باعتبارين. [تهذيب الوصول، ص ١٩]

أقول : هذه التعريفات من المبادئ الكلاميّة، وإنّما احتاج إليها؛ لما عرف من أنّ الموضوع هو الطرق، وكان الطريق إمّا موصلاً إلى العلم أو الظنّ، وهو الدليل والأمانة، وذلك إنّما يكون بالنظر وجب تعريف هذه الأشياء ومقابلها :
فالأول : الدليل لغة : الدالّ^٢، وهو ناصب الدليل أو ذاكره أو ما به الإرشاد، وليس

١. هنا يفاض في جميع النسخ بمقدار كلمة أو كلمتين

٢. الصحاح، ج ٣، ص ١٦٦٨؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٢٤٨، دالّ «.

يعد أن يجعل المرشد قسماً لها. وعرفاً : ما ذكره، وهو تعريف له بالغاية ؛ وبـ « العلم » يخرج الأمانة ؛ وبـ « إثباتاً أو نفيّاً » يخرج المعرف. ولو جعل « العلم » مخصوصاً بالتصديق استغنى عنها ؛ فإن بعضهم جعل « المعرفة » ما تعلق بالبسيط والجزئي، و « العلم » بالمركب والكني، ونقض في عكسه بالدليل الثاني، وأجيب بإفادته دلالة الأول.

وهو لمي إن كان بالعلّة على المعلول، وإني وهو عكسه ؛ أو بأحد المعلولين على الآخر، وهو مركّب من الأولين ؛ فإن وجود أحد المعلولين دليل على وجود علته بالثاني، ووجودها دليل على وجود المعلول الآخر بالأول، وقد يخصّ الثاني بالدليل، فبينه وبين العام^١ اشتراك لفظي^٢.

وهو عقلي ومركّب.

قيل : والأجود العقلي^٣، خلافاً للآمدي^٤، لأن صدق المبلغ عقلي.

ورّد : بإمكان حصول سمعيّات وانتهائها إلى العقل، كانتهاه النظري إلى الضرورة^٥.

والحق أن النزاع لفظي.

وهو إثباتي، كالوضوء عبادة، وكلّ عبادة بنتيّة.

١. في « ح » هـ. وهو الأول - أعني الشامل له وتقسيمه الأكثر - أنه لا مركّب من السمعيّات المحضة دليل وقيل : مركّب وإن انتهت إلى العقلي ؛ فإن الأدلّة النظرية لا بد أن تنتهي للضرورة، ولا يستلزم ضرورة.

٢. في « مع » : الثالث مركّب من الأولين ؛ فإن وجود أحد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني، ووجود علته يدلّ على وجود معلولها الآخر بالطريق الأول، وقد يخصّ لفظ « الدليل » بالقسم الثاني - أعني الاستدلال بالمعلول على العلّة - فهو إذن مشترك بينه وبين المعنى الأول الشامل له وتقسيمه اشتراكاً لفظياً.

٣. القائل هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٨٤.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠ والآمدي هو عليّ بن محمّد، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصولي، ولد بهديار بكر (في ٥٥٦ هـ) وتوفّي بدمشق (في ٦٣١ هـ) من تصانيفه، الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار، الأعلام، ج ٤، ص ٣٣٢.

٥. في « مع » : ويمكن أن يقال : إنّه لما ثبت صدق الرسول ﷺ في جميع إخبار الله أمكن أن يتألف من تلك الإخبارات مقدّمات متناسبة منتجة لمطلوب ما، وإن كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الأمر إلى المقدمات العقلية بالطريق المذكور، إلّا أنّه لا يلزم من انتهائها إلى المقدمات العقلية أن لا يتألف منها دليل، كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية إلى القضايا الضرورية أن لا يتألف من النظريات دليل.

وسليمي، كالوتر يصلّي على الراحلة، ولا شيء من الفرائض يصلّي عليها.

وقيل: هو ما يمكن التوصل بصحيح سطر فيه إلى مطلوب خبري^١.

وقيد «الإمكان» لإدخال الدليل الذي لم ينظر فيه. و«الصحيح» لعدم التوصل بالفاسد وإن أفضى إليه اتفاقاً. وبـ«الآخر» يخرج المعرف، وهو شامل للأمانة، كاصطلاح الفقهاء؛ فإن أريد إخراجها كصطلاح الأصوليين.

قيل: إلى العلم بمطلوب خبري^٢.

ولما لم يشمل تعريف المصنف الأمانة عرفها بأنها «الذي تفيد معرفتها ظنّ شيء آخر» وحذف «ما يفيد معرفتها» كنفاء بالأول؛ وأقام الهاء في «ظنه» مقام شيء آخر.

وعند المطلقين قولان فصاعداً يكوّن عنه قول آخر، وهو شامل للأمانة، لدخول القياس البرهاني والظني والشعري والسنسطي، فإن أريد إخراج الأمانة، قيل: يستلزم لذاته؛ لاحتصاصه بالبرهاني؛ فإنه لا علاقة بين الظنّ وبين الشيء^٣. واعلم أنّ الدليل عندهم على إيجاب التصانيع المقدّمتان القائمتان: العالم ممكن، وكلّ ممكن له مؤثر، وعند المتكتمين هو العالم^٤.

الثاني. العلم لا يعرف عند المحققين، لأنّه وجداني.

واستدلّ الرازي على استحالة تعريفه

بأنّ المعروف له إن كان نفسه، تقدّم الشيء على نفسه وكان أجلى منها؛ وإن كان غيره فهو لا يعرف إلّا بالعلم، فيدور، ويلزم كون كلّ منهما أعرف من الآخر وأجلى منه، ويلزم كون كلّ منهما أعرف من نفسه وأجلى، وبأنّ العلم بالوجود المطلق جرمه بعدم وجودي الضروري، فيكون ضرورياً^٥.

١. حكاه العسدي عن الفقهاء في شرح محضر المستمى المطبوع مع حاشية التفتازاني، ج ١، ص ٤٠؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠.

٢. حكاه العسدي عن الأصوليين في شرح محضر المستمى المطبوع مع حاشية التفتازاني، ج ١، ص ١٤٠ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١.

٣. القائل هو العسدي في شرح محضر المستمى، المطبوع مع حاشية التفتازاني، ج ١، ص ٤٢.

٤. ثم بحث على كلام الرازي في المحصول؛ وعلّمه قال به في بعض كتبه الأخرى.

وأجيب بعدم المناقاة بين كشف الشيء لغيره، وغيره بكشف عن العلم به.
وبأنّ تصوّر غيره موقوف على حصول لعلم بغيره، لا على تصوّر حقيقته.
ورّد: بأنّ الحصول هو المتصوّر؛ إذ هو حصول لذهني.
وأجيب أيضاً: بأنّ العلم المحدود إمّا لأخصّ، كظواهر كلام المتكلّمين في تعريفهم بقولهم: المعرفة للشيء على ما هو به، أو اعتقاد يقتضي سكون النفس، فلا يصدق أنّ غير العلم لا يعرف إلّا به؛ لأنّ العلم التصوّري بحقائق الأشياء لا يتوقّف على المعنى الأخصّ، وتلك مراد لمعرّف، فجاز تعريف العلم بها.
وأما المراد من الاعتقاد فقوله «يتوقّف علم ذلك الغير على العلم» إن أراد به كون العلم معرّفاً له فهو باطل، وإن أراد أنّ ذلك الغير لا يُعلم حتّى يحصل صفة العلم المتعلّق به في النفس فمسلم، فلا دور؛ لعدم توقّف حصول صفة العلم في النفس على الحدّ، بل المتوقّف عليه علم حقيقة العلم الحاصل كالإرادة والقدرة؛ فإنّ كون الشيء مقدوراً أو مراداً إنّما يتوقّف على قيام الإرادة والقدرة بالنفس، لا على تعريفهما.

أقول لا شك أنّ المحدود هو الأخصّ وتحوّير تعريفه بغير المعلوم ضعيف، وما ذكره ثانياً راجع إلى ما تقدّم؛ وعن الناسي تمنع جريئة المطلق لوجودي، ومنع أنّ حصول علمي بوجودي مستلزم تصوّره، بحيث يمنع تصوّره حصوله، أو تقدّم تصوّره، بحيث يكون شرطاً لحصوله، فيحوز الانمكاك مطلقاً فتغاييراً، فلم يلزم من ضرورة أحدهما ضرورة الآخر.

الثالث: النظر لغة: الانتظار^١، وبمعنى الرؤية^٢، والرحمة^٣، والمقابلة^٤، والفكر^٥، وهو المراد هنا.

١ الصحاح، ج ٢، ص ٨٣٠: لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٦ «نظر»

٢ الصحاح، ج ٢، ص ٨٣٠: لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٥ «نظر»

٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٧٧: لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٨ «نظر».

٤. الصحاح، ج ٢، ص ٨٣٠: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٧٨: لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٨ «نظر».

٥. لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٧ «نظر».

وأجود معرّفات النظر ما ذكرها؛ لأنّه مركّب. وخير معرّفات ما كان معلّلة وهي
حاصلة هنا^١. ثلاثٌ منها بالمطابقة وواحد بالالتزام.

أو نقول في «يتوصّل» ضمير الفاعل؛ وهو شامل للدليل بالمعنى الأعمّ،
والمعرّف؛ لشمول الأمور الذهنيّة لمرادهما، وبـ«التوصّل إلى أمر آخر» يخرج
أكثر حديث النفس.

ولا بدّ من وسط بين المحمول والموضوع؛ لعدم كون الحكم علّة هنا، وإلا لم
يحتج نظراً، ومن ذلك الوسط يحصل المقدمتان العلميتان أو غيرهما.

وباقى تعريفات النظر كقولهم: «ترتيب تصديقات؛ ليتوصّل بها إلى تصديق
آخر^٢، أو ترتيب علوم أو معومات^٣، أو مجموع علوم أربعة» إلى آخره،
أو تحديق العقل نحو العقول^٤، أو تجريد العقل عن الغفلات مدخولة. وعبر به
الأمدي في إبعاد الأهمّكاد بأنّه التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظنّ،
أو النظر المناسبة للمطلوب تأليف خاصّ قصداً لتحصيل ما ليس حاصلًا في
العقل^٥.

الرابع: الظنّ. وتعريفه ما ذكره؛ وفي قوله «اعتقاد» إشارة إلى أنّه نوع منه،
وقد أباه كثير. وبـ«الراجع» يخرج الشكّ والوهم عند من أدخلهما النقيض، ومعناه
عند العقل، لا التجوّز الحقيقي، بل الشامل له وللتقديري، ولا الجواز في نفس
الأمر، يخرج العلم، ومنه يعرف انقسام لظنّ إلى الصادق والكاذب.
ومرجوح الظنّ - أي المقابل للمظنون - هو الوهم، فهو اعتقاد مرجوح يجوز
معه النقيض.

١. في «مع». أجود رسوم المركّب ما كان باعتبار علل لأربع - أعني الماديّة والصوريّة والفاعليّة والفائية - وهو
ها هنا كذلك.

٢. القائل به فخر الدين الرادي في المحصول ج ١، ص ٨٧.

٣. القائل به أبو الحسين البصري في المعتمد ج ١، ص ١٦ والعلامة في معارج الأصول، ص ٤٨.

٤. حكاه ابن أبي الحديد عن الحكماء في شرح نهج البلاغة ج ١٦، ص ٩٩.

٥. حكاه عن كتابه أبعاد الأفكار في الإحكام في أصول الأحكام ج ١، ص ١١.

أبو الحسين^١ : الظنّ تغليب بالقلب لأحد مجوّزين ظاهري التجويز^٢.
وأورد : أنّ التجويز الشكّ؛ وهو الخلوّ من اعتقاد النقيضين، أو ضدّهما مع
خطوره بالبال؛ والشكّ غير الظنّ، والنظر غير الظنّ.
وأجاب بأنّ الشكّ المصاحب المراد به هنا عدم القطع على أحد المجوّزين، أو
حكم القطع بالجهل.

الخامس : الشكّ : سلب الاعتقادين، والمراد به مع إخطارهما بالبال.
السادس : الجهل البسيط : عدم العلم تصوّراً أو تصديقاً. والمركّب : عدم العلم
مع اعتقاد العلم. فالبسيط جزء منه، فليس في تصوّر المحض جهل مركّب بهذا
المعنى.

وهنا فائدة، وهو أنّ الرجحان تارة يكون للمعتقد برجحان أحد طرفي الممكن
في الوقوع، بحصول أكثر أسباب وجوده وشرائطه، كنزول المطر عند الغيم الرطب
في زمانه المعتاد، فاعتقاد هذا الرجحان تارة علم، إذا كان جازماً مطابقتاً شائتاً،
وتارة ظنّ، إذا انقضى الجزم، فهو حسبهما وتارة يكون الرجحان لنفس الاعتقاد؛
بأن يكون عند المعتقد اعتقاد بنزول المطر، أو لا نزوله، واعتقاد نزوله راجح،
فيكون ذلك الاعتقاد ظناً؛ لما ذكر في تعريفه^٣، فظهر جنسيّة الأوّل والثاني،
وتحقيقها إنّما يكون عند اتّحاد المتعلّق، بأن يكون تعلّق الاعتقاد الراجح ذلك
الرجحان للمعتقد^٤، بحيث يصير الأوّل اعتقاداً مطلقاً متعلّقاً بالرجحان - سواء كان
جازماً أو لا - . والثاني اعتقاداً راجحاً خالياً عن الجزم.

١. أبو الحسين محمد بن عليّ البصري المتكلّم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أنسبهم الأعلام، وله القصائد
الفاخرة في أصول الفقه، منها المعتقد. توفي سنة ٤٣٦ هـ وفيه الأعيان، ج ٤، ص ٢٧١.

٢. المعتقد في أصول الفقه، ج ١، ص ٦.

٣. في «ح، هـ» : لم يظهر لي الفرق بين رجحان المعتقد، ورجحان الاعتقاد، بل في الموضوعين يصحّ أن يجعل
الرجحان متعلّقاً بالمعتقد، وأن يجعله متعلّقاً بالاعتقاد، لأنّ في الصورة الأولى يصحّ أن يقال بعد النزول باعتقاد
نزول المطر، وفي الثانية يكون تعلّق الرجحان بالمعتقد، ولهذا أمّل ذلك، «لي».

٤. في «ح، هـ» : قلت متعلّق الاعتقاد في العلم والظنّ لا يجوز أن يكون متحدّاً، لأنّ للمعلوم لا يكون مظهرين
وبالعكس، وإنّما الرجحان في الاعتقادين متحد، يسمي في كليهما رجحان عامة، إذ الرجحان في العلم لا يجوز
مع النقيض، وفي الظنّ يجوز، «لي».

السابع : العلم يستجمع الثلاثة ، وتحقيقه : أن الاعتقاد إما جازم أو لا ، والجازم إما مطابق أو لا ، والمطابق إما ثابت أو لا ، فمستجمع الجزم والمطابقة والثبات العلم ، والخالي عن الجرم الظن ، وعن لمطابقة الجهل المركب ، وعن الثبات اعتقاد مقلد الحق .

ونعني بالجزم اعتقاد كون الشيء كذا ، مع امتناع أن لا يكون كذا .

ومنع الجزم في العلوم العادية ، كعدم انقلاب الحجر ذهباً .

وأجيب بأن الجرم حاصل نظراً إلى عادة ؛ لامتناع الانقلاب نظراً إليها ، وإن جاز وقوعها نظراً إلى ذواتها الممكنة ، وتحويل النقيض حاصل ؛ نظراً إلى القدرة وإمكان المقدور في حد نفسه ، والنظرن متغايران ، ومعلوميته نظراً إلى الأول لا الثاني^١ .



١ . في «مع» : وحاصل الجواب : أن لاحتساب يطلق على مسمى . أحدهما الاحتمال العقلي ، والثاني : الإمكان الذاتي والمراد من احتمال النقيض في العلوم العادية إنما هو الإمكان الذاتي ، وهو لا يضر اليقين ، وإنما المضر له الاحتمال العقلي وهو ليس بمراد هنا

(الفصل الثاني في الحكم الشرعي)

قال :

الفصل الثاني في الحكم الشرعي .

الحكم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين ، بالافتضاء أو التخيير أو الوضع .
والافتضاء : قد يكون للوجود مع المنع من النقيض ، فيكون وجوباً ، ولا معه فيكون
ندباً . وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض ، فيكون حراماً ، ولا معه فيكون
مكروهاً .

والتخيير : الإباحة .

والوضع : الحكم على الوصف بكونه شرطاً أو سبباً أو مانعاً . وربما رجع بنوع من
الاعتبار إلى الأول . [تهذيب الوصول ، ص ٥٠]

أقول : لما ذكر أن مبادئ التصورية من لأحكام أراد تعريف الحكم وتنقيحها
ليتصور أقسامه . والحكم عندنا وعند المعتزلة صفة للفعل في نفسه^١ ، يستقل العقل
بدرك البعض ، وبالسَّمع يدرك بعض آخر . فالشرع كاشف لما ثبت في الواقع ، وليس
الحكم عندنا هو الخطاب^٢ ، لأنه الكلام تدل على الحكم الذي هو الوجوب
والندب - مثلاً - والدال غير المدلول .

وما عرّفه هنا للأشعرية . واختلفوا في تعريفه ، فالغزالي اقتصر على خطاب
الشرع المتعلق بأفعال المكلفين^٣ .

١ في «ح. هـ» : أي عند المعتزلة صفة للفعل ينصّي ترجيح فعله أو تركه أو يساويها

٢ في «ح. هـ» قلت قد يقال : الحكم طلب الشارع لفعل أو تعبيراً فيه ، وأما خطاب الوضع فراجع إلى
الطلب .

٣ المستصفي ، ج ١ ، ص ١١٢

والخطاب . لفظ مفيد قصد به إفهام المستهين لفهمه ، فبـ «اللفظ» خرجت الإشارات والعقود والنصب ، وبـ «المفيد» يخرج المهل ، ويقولنا «قصد به الإفهام» خرج كلام الساهي ، وبالأخر خرج التكم مع نحو النائم وفيه بحث يجيء .
ونقض بمثل «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^١ فزيد فيه «بالاقتضاء أو التخيير» .
ونقض في عكسه بكون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً ، كالدلوك والطهارة والنجاسة ، فزيد «أو الوضع» .
ودفع بمنع أنها أحكام شرعية ، بل هي أعلام للحكم ، وبعودها إلى الاقتضاء ؛ إذ لا معنى للسببية إلا وحب الصلاة مثلاً ، وللشرطية إلا وجوب الانتفاع أو إباحته ، وللمانعية إلا التحريم .
ولو قال «حرمة وكراهة» كان أولى ؛ لأن الحرام والمكروه معروضا للحكم لا جزئين من جزئياته .

وأورد على الأشعرية : أنه يقتضي قدم الحكم ، وهو مانع من وصف الفعل بالحل ، ومن صدق حل بعد أن لم يكن ، ومن تعليله بالحادث كالسكاح ، وبأن «أو» للترديد المنافي للتحديد^٢ ، وبتعلقه بفعل لصبي وليس مكلفاً^٣ .
وأجيب بأن معنى الحكم بالحل كونه مقولاً فيه : «رفعت الحرج عن فاعله» ، وفعل العبد متعلق القول ، وليس لمتعلق نقول من القول صفة ؛ وإلا أنصف المعدوم بالصفة الثبوتية باعتبار كونه مذكوراً أو مخبراً عنه ؛ والمراد من قولنا «حل» تعليق

١ الصافات (٣٧) ٩٦

٢ في «مع» : ومثال التردد المنافي للتحديد . وفي «ح» : «» : لم يتعرض للاجواب عن التردد لظهوره ؛ إذ التردد التنويمي جائز في الحدود .

قال صاحب التوضيح : على الجواب نقص حاصله أن تعلق الحق بماله أو بذمته ، حكم شرعي ؛ ثم أداه الولي حكم آخر مرتب على الأول لا عينه . واعترض أيضاً بالحكم بثبوت عبادته ؛ ومن ثم قيل ، إنها تحريرية لا حقيقية . واعترض أيضاً بأنه غير جامع ؛ بمخرج نحو «أموا» و «اعتبروا» من المدح مع أنها حكم ، وأن المراد من «الإيمان» هنا التصديق . ووجوب التصديق حكم بعمل ليست من الأفعال ، إذ المراد من «الأفعال» أفعال الجوارح . ويمكن الجواب بأن يعني بـ «الأفعال» ما يعمله الجوارح والقلب

٣ راجع المصنوع . ج ١ ، ص ٨٩ - ٩١ .

الإحلال به؛ والعلل معروفة، ومعنى «تعلقه بفعل الصبي» تكليف الولي بالإخراج^١.
فائدة: السبب الشرعي قسمان:

الأول: ما يعلم ثبوته وسببته شرعاً، كفساد الصلاة المعلوم بالشرع ثبوته، وكونه سبباً لوجوب القضاء.

الثاني: ما يعلم ثبوته لا شرعاً وسببته شرعاً، كحول الحول المعلوم وجوده لا شرعاً، وكونه سبباً لوجوب إخراج الزكاة شرعاً.

قال:

والواجب ما يذم تركه، ولا يرد المخير والموسع والكفاية، لأن الواجب في المخير والموسع الأمر الكلي، وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر، فكان التارك فاعل، أو يزداد في العدة «لا إلى بدل»، ويرادفه الفرض، والمحتوم، واللازم.

والمحظور، هو الذي يذم فاعله، ويرادفه الحرام، والمنزجر عنه، والمعصية، والذنب، والقيح.

والمندوب، هو الراجح فعله مع جهول تركه، وهو المرقب فيه، والنافلة، والمستحب، والتطوع، والسنة، والإحسان.

وأما المباح، فهو ما تساوى وجوده وعدمه، وهو الجائز، والحلال، والطلق.

والمكروه، وهو الراجح تركه ولا عتاب على فعله، ويطلق على الحرام، وترك الأولى بالاشتراك. [تهذيب الوصول، ص ٥٠ - ٥١]

أقول: هذه تعريفات متعلقات الأقسام من حيث تعلقها به.

الأول: الواجب - وقدمه لتعلق الطلب الجازم بوجوده - والوجوب لغة: الثبوت والاستقرار^٢؛ ومنه قوله عنه: «إذا وجب المريض فلا تبكين عليه

١. المجيب هو فخر الدين الرازي في المحصول، ج ١، ص ٩١ - ٩٢؛ وراجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٨٩ - ٩٠.

٢. لسان العرب، ج ١، ص ٧٩٣؛ المعصباح السير، ج ٢، ص ٦٤٨، «وجب».

بأكية»^١، والسقوط^٢، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا رَجِيتُمْ أَجُوبَهَا﴾^٣؛ فالواجب إما التابت وإما الساقط.

وعرفاً ما ظهر من ذلك التقسيم؛ لأنَّ لحكم جنس، وقد اشتمل على الفصول، والمصنّف جرى على العادة في عدم الاكتفاء بما ظهر من التقسيم^٤ عن التعريف. وقوله «يدم» خير من «يعاقب»؛ لجوز العفو؛ ومن «يخاف العقاب»؛ لحصوله في مشكوك الوجوب. وهذا التعريف لأبي بكر الباقلاني^٥، وزاده «شرعاً»^٦ بناءً على قاعدته، و«على بعض الوجوه»^٧؛ ليشمل الثلاثة المذكورة، وارتضاء أكثرهم.

ونقض في طرده بالساهي والنائم والمسافر؛ فإنهم يذتّون على ترك الصوم على وجه، وهو انتفاء أعذارهم^٨.

وأجيب بثبوت الوجوب على ذلك التقدير، ولكن سقط بالنوم ونحوه. قبل، فالكفاية، والموتوع، والمبخر سقط بفعل البعض، وفي آخر الوقت وببدله^٩ واستغني عن النقد لما استغني في نحو النائم.

وحذف المصنّف «شرعاً» بناءً على قاعدته^{١٠}؛ و«على بعض الوجوه»؛ لأنَّ

١. لم يشر عليه في الجوامع الحديثية مع، ورد بلفظ آخر في النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ١٥٢، لسان العرب، ج ١، ص ٧٩٤، وجب.

٢. لسان العرب، ج ١، ص ٧٩٤، المصباح المنير، ج ٢، ص ٦٤٨.

٣. الحج (٢٢) ٣٦.

٤. في «ج. ٥»؛ مثلاً الوجوب هو الخطاب الشرعي المنعني بأفعال المكلفين، باقتضاء الوجود للمانع من العدم، والتذب غير المانع، والتحريم لانتفاء العدم.

٥. محمّد بن الطيّب، أبو بكر الباقلاني (٢٢٨-٤٠٣ هـ) ص ٥، انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة، من كتبه التمهيد في الرد على الملحدة والمطلة والمولوح والمعتزلة، الأعلام، ج ٦، ص ١٧٦.

٦. نقله عبد الراري في المحصول، ج ١، ص ٩٥؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٢.

٧. في «ج. ٥»، احتراز عن أفراد الواجب الذي لا يدّم تركه بسبب تركه، كالواجب الكفائي، والواجب الموتوع، وغير ذلك كالواجب المحيّر.

٨. أورده العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٢.

٩. القائل به هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٢.

١٠. في «مع» ليخرج الواجب العقلي الذي يدّم تركه عقلاً عند من يقول به.

الواجب في المخير الأمر الكلي الصادق على أنه حصله، وفي الموسع الأمر الكلي بالنسبة إلى الوقت، وأما الكفاية ففعل أي مكلف كان في حصول غرض الشارع؛ فكأن التارك فاعل باعتبار قيام غيره مقامه.

قلت: ولو قيل فيه: إن الوجوب فيه كلي بالنسبة إلى الأشخاص أمكن.

وإن أريد إلا بتكلف الجواب زيد في الرسم «لا إلى بدل».

ونقض في طرده بصدقه على المباح والحرام إذا تركه تارك واجب، أو فاعل محرم آخر، ولجوار الدم على المباح في متعلق عرضه به والواجب من كافر. وأجيب: بأن الترتيب مشعر بالعلية، و«الدم» يعني به المذكور مع العقاب لا مطلق الدم، ويرادفه «الفرض».

وقالت الحنفية: الثابت قطعي، والواجب بظني؛ لأن الفرض التقدير، ومنه: ﴿فَيَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^١، والمقطوع، كوجوب القراءة الثابت بقوله تعالى ﴿فَأَقْرءُوا﴾^٢ ومعلوم أن الله قدره علينا.

والوجوب: السقوط، والمظنون ساقط علينا، كوجوب الفاحشة الناهية بقوله تعالى: ﴿لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب﴾^٣، وهو آحاد، ونفي الفضيلة محتمل، ولا يعلم أن الله قدره. وهو نزاع في اللفظ مع ورود العرص بمعنى الواجب، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾^٤ أي أوجب، ويرادفه أيضاً ما ذكر.

١. البقرة (٢) ٢٣٧

٢. المائدة (٧٣) ٢٠.

٣. لم نعتز على حديث بهذا اللفظ في الجوامع الحديثية. ورد بهذا اللفظ في حلية العلماء، ج ٧، ص ١٢٤: تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢١٦

٤. البقرة (٢) ١٩٧

٥. في «مع» : الحنفية حصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي، والواجب ما ثبت بدليل ظني؛ قالوا لأن الفرض لغة التقدير، قال الله تعالى ﴿فَيَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ أي قدرتم؛ والواجب السقوط؛ وخصصوا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي؛ لأنه الذي علم منه تعالى أنه قدره عليه؛ ولما الذي عرف وجوبه، بظني؛ فإنه الواجب لأنه الساقط عليهما؛ ولا سمي فرضاً؛ لعدم علمنا بأنه تعالى قدره علينا. وهذا الكلام لا يخفى على المتأمل صفة؛ فإن الفرض التقدير؛ سواء كان طريق معرفته علماً أو ظناً كما أن الساقط الواجب، عن غير اعتبار طريق ثبوته، ولكن لا مشاحة في الاصطلاح.

الثاني : المحظور، والحظر لغة : المنع^١ والقطع^٢، ومنه الحظيرة، وكثير الآفات، ومنه مكان محظور، والكل عائذ إلى المنع، والتواطؤ أولى من الاشتراك. وعرفاً ما ذكر.

وتنقض في طرده بما ذكر في رسم الواجب أخيراً، وجوابه جوابه. وقيل :

ما ينتهص فعله سبباً للذم بوجه ما من حيث هو فعل له، وخرج بـ «وجه ما» المختار، وبـ «من حيث [هو] فعل» مباح يستلزم ترك واجب؛ فإنه يذم عليه لا من حيث هو فعل له، بل لاستلزامه ترك الواجب^٣. ويرادفه ما ذكره.

ومعنى المعصية عندنا وعد المعتزلة فعل ما كرهه الله. وعند الأشاعرة : فعل ما نهى عنه، ومبناها خلق الفعل.

ومعنى الذنب : المنهي عنه، الذي يتوقع تحريم العقاب والمواخذة. وسيأتي معنى القبيح.

الثالث : المندوب لغة : المذعور إلى مهمة^٤، ومنه قوله :

لا يسألون أخاهم حين يسد بهم في النائبات على ما قال برهانه وعرفاً : ما ذكره.

والراجح يشمل الواجب، وجواز الترك يُخرجه.

وردة. بأن فيه إجمالاً؛ إذ الراجح قد يعتبر شرعاً وعقلاً وغيرهما، فإن أُريد غيرهما لم يطرد.

ثم الرجحان قد يكون على فعل آخر وعلى الترك.

١ الصراح، ج ٢، ص ١٦٣٤ لسان العرب، ج ٤، ص ٢٠٢-٢٠٣، «حظر».

٢ لم نثر على هذا المعنى في المصادر اللغوية، ولكن راجع تهذيب اللغة، ج ٣، ص ٤٦٥، «حظر».

٣ القائل به الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٩٨-٩٩.

٤ لم نثر على هذا المعنى في المصادر اللغوية، سم، ورد بهذا المضمون في أساس البلاغة، للرمغشري، ص ٤٥١، «ندب».

٥ لم نثر على قائله، ولكن حكاه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٣.

والجواز يصدق على الإمكان الخاص والشرعي، وعدم كونه على صفة توجب الذم، ولا بعث.

ويمكن الجواب : لمبادرة الفهم إلى الرجحان الشرعي على الترك والجواز الشرعي، وهو دليل الحقيقة، وتقدير التجوز فهو مجاز مشهور.

وقيل : المندوب ما كان فعله خيراً من تركه.

ونقض في طرده بالواجب والأكل قبل لشرع^١

وقيل : هو المطلوب فعله من غير ذم على تركه مطلقاً^٢.

وبالآخر يخرج نحو المختير.

ونقض في عكسه بدم تارك جميع التوافل^٣.

وأجيب : باستلزامه الإهانة^٤.

ويسمى^٥ المرغّب فيه، للوعد عليه بالتواضع، والنافلة أي الطاعة الرائدة على

الواجب، والمستحب، لحبّ الله إياه، والملتزم؛ لا تقيد المكلف إلى الله بفعله مع

أنه قرينة من غير تحتم، والسنة أي لطاعة غير الواجبة، بدليل قولهم : هذا الفعل

واجب أو سنة، وبعضهم يجعل السنة لما ثبت بالسنة النبوية - واجباً أو ندباً - بأمر

النبي ﷺ، أو بإدامته واستمراره على فعله، ومنه : «الختان من السنة»^٦ والإحسان

إذا كان نفعا موصلاً إلى الغير مع قصد الإيصال.

الرابع : للمعاج لغة : المعلن، ومنه باح سره^٧. وعرفاً ما ذكره، ولا بأس بما فيه

التساوي؛ لقولنا في عدم استحقاق الذم والمدح، أو بالنظر إلى خطاب الشارع، أو

١ و ٢ نقله عن قائله الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٢؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى

علم الأصول، ج ١، ص ٩٦.

٣ و ٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٩٦.

٥ أي المندوب.

٦ لم نثر على هذا اللفظ نعم، ورد بلفظ آخر في مسند أحمد، ج ٦، ص ٧٣، ج ١٢٠١٩٥، المعجم الكبير، ج ٧،

ص ٢٧٣، ج ٧١١٢؛ وج ١١، ص ١٨٦، ج ١١٥٩٠؛ وج ١٢، ص ١٤١، ج ١٢٨٢٨ وفي المصادر :

«الختان سنة للرجال، مكروية للنساء».

٧ راجع الصحاح، ج ١، ص ٣٥٧؛ لسان العرب، ج ٢، ص ٤١٦، «بوح»

هي أنه لا صفة له زائدة على حسه، ويردّفه ما ذكر، والطلق بكسر الطاء
الخامس، المكروه مفعول من الكراهية، وهي الشدة في الحرب، ومنه: «جمل
كره» أي شديد الرأس^١، وعرفاً ما ذكره، فالراجع تركه يشمل الحرام، وينفي
العقاب يخرج، والمراد بـ «العقاب» استحقاقه، فلا ينتقض طرداً بالعفو عن الحرام
وتكفير الصفات. وهو مشترك لفظاً بين ما نهي عنه نهي تنريد - وهو ما علم فاعله،
أو دلّ على أن تركه خير من فعله^٢، ولا استحقاق للعقاب على فعله - وبين
المحذور لقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^٣ - وهو إشارة إلى
ما تقدّم من الزنى والقتل - وبين ترك الأولى، كترك النافلة؛ لكثرة فضلها لا للهي
عن تركها

١. كتاب العين، ج ٣، ص ١٣٧٦، الصحاح، ج ٤، ص ٢٢٤٧، «كره»

٢. في «ج، هـ»: لموافقها للأمر المتوجّه عليه، وهو كره من المقصود منها، ونفاؤها إنما وجب بأمر جديد،
وعليه تكون هاسدة؛ لأنها لم تستتبع غايتها التي هي سقوط القضاء

٣. الإسراء (١٧) - ٢٨

الفصل الثالث في تقسيم الفعل

قال :

الفصل الثالث في تقسيم الفعل

وهو على وجوه :

الأول : الفعل قد يوصف بالصحة ، وهو في العبادات ما وافق الشريعة ، وعند الفقهاء ما أسقط القضاء ، فصلاة من غلَّ للطهارة صحيحة على الأول خاصة ، وفي العقود ترتب أثر السبب عليه .

وقد يوصف بالبطان ، وهو ما قابل للاعتناء وهو يرادف الفاسد ، خلافاً للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصاً بالمنعقد بأصله دون وصله ، كالربا المشروع من حيث إنه بيع المتنوع من حيث الزيادة . [تهذيب الوصول ، ص ٥٢]

أقول : هذه تقسيمات الفعل المتعلقة بالأحكام الشرعية . وللفعل تقسيمات أخرى لا تعلق لها بهذا الموضع .

وعرّف المعتزلة الفعل بأنه ما وحد بعد أن كان مقدوراً ، وبعض العلماء بأنه صرف الشيء من الإمكان إلى الوجوب ، والأوائل بأنه مبدأ التغير في آخر . والصحة والفساد عرضان للفعل الممكن وقوعه على جهتين .

ويرد على طرد تعريف المتكلمين ما لا يوصف بالصحة من الأفعال الموافقة للشرعية كالختان مثلاً ، وعلى عكس تعريف الفقهاء ما لا يقضى كالعيدين والقضاء نفسه والنذر المطلق . وغير الراتبة من النافذة . والمراد بأثر العقد حصول غايته ،

١ . هذا التعريف ذكره السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، ولم ينسبه إلى المعتزلة . نعم ، نقله العلامة عن المعتزلة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٩٧ .

كانتقال المبيع إلى المشتري، والضمن إلى البائع.

ونقض تعريف الصحيح من العقود في طرده بما لا يوصف بالصحة كترتب أثر السبب العقلي عليه، مثل ترتب الشبع على الأكل، وأثر بعض الأسباب الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنى، ونقصر على الخوف، وبه يعرف عدم اطراد تعريف الباطل.

ونزاع الحنفية في العاسد والباطل لفظي.

قيل :

قوله «وهو في العبادات» إن عاد إلى الفعل - وهو الظاهر - لم يحسن أن يقال في العقود ترتب؛ لأنه تعريف للصحة لا للصحيح، فلا يصدق عليه المعروف، وإن عاد إلى مصدر «يوصف» لم يجر أن يقال «ما وافق الشريعة»؛ لأنه يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك.

قلت : الظاهر أنه سقط من الكتاب لفظ «ما» قبل قوله «ترتب»، ومعها يتم الكلام، مع أنه لا يعد تعريف للصحيح في العبادات، وتعريف للصحة في العقود؛ للاكتفاء بكل منهما عن الآخر في تحقيق كونه صحيحاً.

قال :

الثاني : الفعل قد يكون حسناً، وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به أن يفعله، أو الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم.

وقد يكون قبيحاً، وهو الذي ليس له فعله، أو الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم، وهو قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل ينشأ عن انزعاج حال الغير.

والحق أنهما عقيتان، خلافاً للأشاعرة؛ للعلم الضروري بفتح الظلم، والكذب الضار، والجهل، وحسن الصدق النافع، والإحسان، والعلم، ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع، ولأنه لو لا ذلك لصح إظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المعق، فتنتفي فائدة النبوة، ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده، فتنتفي فائدة التكليف، ولأنه يؤدي إلى إضحام الأنبياء، ولأننا نعلم قطعاً اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل جهة.

احتجوا بأن أفعال العباد اضطرارية، فينتفي الحسن والقبح العقليان، ويقولون تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُقَذِّرِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

والجواب: المنع من صفوى القياس، وقد كذبناها في كتبنا الكلامية، والسمع متأول بما ذكرناه في نهاية الوصول.

أقول: موضوع هذا التقسيم أعم مما قبله؛ لشموله لفعل الله، وما لا يوصف بالصحة والفساد، فكان تقديمه أولى، وهو بالنظر إلى كونه متعلقاً بالمدح والذم. وتحقيقه: أن الفعل الصادر عن الفاعل إما أن يكون حال التكلف أو لا، والثاني لا يوصف بحسن ولا قبح، والأول إما أن يكون للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، أو ليس على صفة لها تأثير في استحقاق الذم، أو لا، والأول الحسن، والثاني القبيح، ويخرج بـ «القادر» المكره و«العالم» العاقل؛ لعدم توجه المدح والذم إليهما، والذم القولي - كشتيم الرئيس الذي ^{المرؤفة} ^{كم} - والفعلى، كالضرب منه له، وترك القولي، كتركه رد السلام عليه، وبرك الفعلى، كترك تعظمه مع أهله لذلك.

قيل: والاتضاع انخفاض المزية.

والتفسير الثاني للحسن أعم؛ لصدقه على الصبيح لذاته لا لصفته، فإنه ليس على صفة تؤثر في استحقاق الذم. كما أن التفسير الأول للقبيح أعم، فإن ما كان قبيحاً لذاته أو لصفته ليس له أن يفعله، ولكن لا يصدق ما له صفة تؤثر في استحقاق الذم على القبيح لذاته، فينتقض التعريف الثاني للحسن في طرده، والثاني للقبيح في عكسه، ونقض التعريف الثاني للقبيح في عكسه بالصغيرة.

وأجاب أبو الحسين بـ:

أن تحلف استحقاق الذم لمانع، وهو استحقاق فاعلها مدحاً أكثر من ذمها، والتأثير يصدق ولو في حال ما أو يزداد على وجه أو بلا مانع، وكذلك يرد على طرد تعريف الحسن، فيجاب بالجواب ويزاد الريادة، وكذا في تعريف اللواجب^١.

١. القائل به العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٠٠.

٢. راجع المعتمد، ج ١، ص ٣٣٦ و ٣٣٩.

وقالت الأشعرية :

الحسن والقيح لا يطلقان عقلاً على ما ذكر، بل على العلامة للطبع كاللديذ،
والمناظر المؤلم، أو ما اشتمل على صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل، أو موافق
للغرض ومخالف، أو ما لا حرج في فعله وما فيه، أو ما أمر بالتناء على فاعله
وبذمه، أو ما يهيئ عنه شرعاً وما يحرم به، أو ما أذن فيه شرعاً أو منع منه، ويدخل
أفعاله تعالى في قولهم « ما لم ينه » لا في قولهم « ما أذن فيه ».

ثم أورد :

وأن العاجر بالسبب إلى المشي يس له أن يفعل، وكذا المصروع حساً كالمقيّد،
والقادر المخلّى مع الغرة، والقادر المرجور عنه شرعاً، ولا يراد الأولان قطعاً.
والثالث مد بحسن كشرب الدواء سرّاً، والآخر يعود إلى الشرع ولا مشترك؛ فإن
معنى الأول سلب القدرة، والربع نفوت العقاب، ولا مشاركة بين السلب والتبوت^١
وأن الاستحقاق الأكثر يقال على استحقاق المؤثر للأثر، أي افتقاره إليه،
واستحقاق الملك، أي بحسن منه الانتفاع بملكه، والأول غير مراد والثاني دور؛
لتوقف معرفه الحسن على معرفة الاستحقاق المتوقف عليه.
أجيبوا بإبداء قسم آخر :

أن المراد « وليس له أن يفعله » من حيث الحكمة؛ لما يتبعه من استحقاق الذم،
والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر أثره لا بالعكس.
احتج الإمامية والمعتزلة والكرامية ونسوية والخوارج والبراهمة على أن الحسن
والقيح عقليتان، بوجوه خمسة، وهي :
إننا نعلم بالعلم الضروري حسن الصدق النافع، والإنصاف، والعلم، والإحسان،
وردة الودائع، وقبح الكذب الصار، والظلم، والجهل، والإساءة إلى غير المستحق،
وإنكار الودائع، وتكليف الأعمى إعراب لمصحف ونقطه، والزمن الطيران إلى
المسجد من غير ملاحظة الشرع، وإلا لما حكم به منكره، كالزنى، وشرب الخمر،
ووجوب الصلاة.

١. هذا الإيراد من القراري في المحصول ج ١، ص ١٠٦-١٠٧.

ولأنه لو لا ذلك لانتفت فائدة النبوة؛ لعدم إمكان العلم بصدقه؛ لجواز إظهار المعجز على يد المعتبى، والعام لا يستلزم لحاص.

ولأنه يرتفع الوثوق بوعد الله ووعيده؛ لحواز الحلف على الله تعالى، فتنتفي فائدة التكليف؛ إذ الغرض منه تمريض المكلف للثواب، وذلك إنما يتم باستيقان حصول الثواب، وحصول العقاب على اطاعة والمعصية، ومع تجويز الحلف على الله تعالى يمتنع اليقين بل والظن؛ لحواز كون ما وعد الله تعالى على فعله بالثواب معصية، وما يوعد على فعله بالعقاب طاعة، ويمتنع أزلية الكلام، ويتقديره فالكلام في هذا المسموع والمحذور لازم فيه.

ولأنه يلزم إفحام النبي؛ لعدم ثبوت صدقه بقوله، وعدم وجوب النظر بدون صدقه. ولاختيار العاقل الصدق على الكذب مع تساويهما من كل وجه، ولا ترجيح إلا للحسن.

احتجبت الأشعرية بالمعقول والمقول؛
أما الأول، فلأن أفعال العباد اضطرابية لعدم تمكن العبد من الترك، وإلا فترجح الفعل إما بمرجح من فعله فيسلسل، أو بلا مرجح، والثاني محال، ولأنه يلزم المطلوب؛ إذ هو اتفاقي فلم اضطراب

أو بمرجح من فعل الله تعالى، فعنده يحب ولا عنده يمتنع؛ لأنه لو لم يجب عنده ويمتنع لأمكن الطرف المقابل، فليفرض وقوعه في وقت وعدمه في آخر، فاحتصاص أحد الوقين بالوقوع، والآخر بعدم الوقوع إن كان لمرجح لم يكن المرجح الأول، وإن كان لا لمرجح فهو اتفاقي، فالاضطرار حاصل، وكلما كانت اضطرارية انتفيا اتفاقاً.

وأما الثاني فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^١. وجه الدلالة أنهما لو كانا عقليتين يحصل التعذيب قبل البعثة، وبطلان التالي يبطل المقدم، ووجه الملازمة لزوم التعذيب للوجوب إذا فعل، والحرام إذا ترك، فإذا كان الحكم عقلياً لم يتوقف على البعثة فيثبت قبل الشرع، وأما بطلان التالي فللآية^٢.

والجواب : نمنع صفري القياس القائمة : إن أفعال العباد اضطرارية .

قوله : إن لم يتمكن من الترك فهو جبر .

قلنا : لا نسلم وإنما يلزم لو لم يكن له اختيار ، أمّا على تقدير ثبوته فلا .

ولو سلم فالوجوب مستند إلى الاختيار ، والداعي مع إمكان الفعل في ذاته .

سلمنا لكن يجوز الترجيح بلا مرجح ، والاتفاق كالهارب من السبع إذا عرض له

مسلكان متساويان ، ولأنه معارض بعدة لله تعالى ؛ ويتأويل الآية ؛ لمعارضتها

العقل بما ذكره في النهاية : « وهو التخصيص بالأوامر السمعية ، أو بسجعل العقل

رسولاً »^١ فيكون الإشارة إليه للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية .

وهذان وإن كانا على خلاف الأصل ، لا أنه لا بد من الضرورة إلى التأويل ، وإذا

عضده دليل صار أغلب على الظن من مدلول الظاهر .

وقيل في الجواب :

لا نسلم لزوم التعذيب للوجوب والتحريم عقلاً ولا سمعاً ، أمّا عقلاً ، فلأن الترتيب

على المعاملة ليس إلا الدم . وأمّا سمعاً ، فللعفو والتوبة^٢ .

لا يقال . الاستحقاق هو اللازم . فنجيب : إنها دلّت على نفي التعذيب لا على

نفي الاستحقاق الذي جعلتموه لازماً ، وإن لا يستفي الوجوب ؛ لأن التعذيب

منعني إلى غاية معينة وهي بعثة الرسول ، ولا يلزم نفيه مطلقاً ؛ لاحتمال التعذيب

بعدها .

قال :

تذنيبان ،

الأول : لو لم يجب شكر المنعم عقلاً بالضرورة لم تجب المعرفة ، لعدم الفرق بينهما

عقلاً ، والتالي باطل ، وإلا لزم إلعام الأنبياء ، فالمقدم مثله ، ولأنه معلوم بالضرورة

للعقلاء ، ولأنه دافع للخوف .

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٣٣

٢ . راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٣٧

احتجّت الأشاعرة بأنّ الوجوب لا لفائدة عبث، والفائدة إن كانت عاجلة فهي منقبة، لأنّ العاجل التعب، وإن كانت آجلة أمكن إيصالها بدونه فكان عبثاً.
والجواب: لم لا يجب لكونه شكراً؟ فلا يستلزم فائدة أخرى، وآلا لزم التسلسل، أو لم لا يكون الفائدة آجلة؟ ولا يمكن إيصالها على جهة الاستعفاف بدون الشكر.
[تهذيب الوصول، ص ٥٤ - ٥٥]

أقول هذان الضريمان تنزّلا الأشاعرة ليهما تسليم قاعدة الحسن والقيح. واتفق أصحابنا والمعتزلة على وجوب شكر المنعم عقلاً؛ خلافاً لجمهور الأشاعرة.

لنا: أنّه لا فرق عند العقل الصحيح بين لشكر والمعرفة، فيتساويان في حكم العقل، ولأنّ طريق وجوب المعرفة هو وجوب الشكر، فلو لم يجب الشكر عقلاً بالضرورة لم تجب المعرفة؛ لما يتّسم من الملازم، والتالي باطل، وآلا لأفحمت الأنبياء، وكذا المقدم.

قيل:

إنه جعل عدم وجوب الشكر عقلاً بالضرورة ملزوماً لعدم وجوب المعرفة مطلقاً، مستدلاً بعدم الفرق^١.

وليس دالاً على اللزوم المذكور، بل إن دلّ فدلالته إنّما هي على لزوم عدم وجوب المعرفة بالضرورة، وهي أعمّ من اللازم الأوّل، والعام لا يدلّ على أحد الجزئيات، وليس هذا اللازم باطلاً؛ إذ لم يذهب أحد إلى أنّ وجوب المعرفة ضروري، ولا يلزم من تحقّقه إفحام الأنبياء، ويمكن أن يكون بالضرورة ليس جزءاً من المقدم ولا من التالي، بل هو بيان لكيفيّة لزوم التالي للمقدم.
ولنا: أنّه معلوم بالضرورة للعقلاء، والمنازع مكابر، ولأنّه دافع للخوف الحاصل من تركه، ودفع الخوف واجب عقلاً، فيجب من باب وجوب المقدّمة.
احتجّوا بأنّ الوجوب لا لفائدة عبث، والعبث عندكم قبيح عقلاً، والفائدة لا تعود

١ اختلف هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

إلى الله ! لاستغفائه ، ولا إلى المكلف عاجبه ؛ لأن العاجل العناء بالشكر ، ولا آجلة ؛
لإمكان اشتغالها بلا توسط ، فيكون عبثاً ، ولعدم قضاء العقل بترتب فائدة على
الشكر بحيث يترتب عليها وجوبه .

وأجيبوا بمنع الحصر ، فلم لا يجب لكونه شكراً فقط ؛ لحلب النفع ودفع الضرر ،
فإنه مطلوب لذاته لا لغيره ، ولو وجبت فائدة لكل أمر تسلسل ، ثم نقول
لم لا يجب لآجلة ؟

قوله : « يمكن إيصالها بدونه » .

قلنا : لا يمكن على وجه الاستحقاق بدونه ، وهو أمر مطلوب للعقلاء ، أو
لعاجلة ، وهي دفع الخوف بتجويز إزالال انصرار العاجل .
وقيل في الجواب :

إن أريد بوجوب الشكر ترتب استحقاق المدح على فعله والذم على تركه وهو
لأرم لذاته أو لصفة لازمة بذاته - كحسب الصدق ومقابلة الوجود للعدم - فلا يقع
فيه نريد بالفائدة ، وعدمها ؛ كما لا يقع على بظائره^١

وإن أريد إتيان المكلف بالشكر الواجب إما لفائدة ، أو لا ، قلنا : لفائدة دفع
الضرر بالذم اللاحق له بتركه وجلب النفع بالمدح ولا يتصور التردد في نفس
الوجوب ، إلا إذا قلنا - هو شرعي فقال - يحباب الله تعالى الشكر إما لفائدة ، إلى
آخره .

قال :

الثاني : ذهب جماعة من الإمامية ومعتزلة بغداد إلى تحريم الأشياء التي ليست
اضطرارية قبل ورود الشرع .

وذهب معتزلة البصرة إلى أنها على لإباحة ، وتوقف الأشعري .

والحق الثاني ، لأنها منفعة خالية عن أمارات المفسدة ، ولا ضرر على المالك في
تناولها ، فوجب حسنه ، كالاستئصال بحائط الغير .

احتج المانع بأنه تصرف في مال الغير بغير إذنه، فكان حراماً.

وجوابه، الإذن معلوم عقلاً كالاستقلال. [تهذيب الوصول، ص ٥٥ - ٥٦]

أقول: هذا الفرع الثاني، وتحقيقه: أن ضروري في المعاش - الذي لا يمكن الحياة بدونه، كالتنفس في الهواء، وتناول لئاء عند إفراط العطش - لا شك في إباحته إلا عند مكلف المحال.

وغير الضروري بما أن يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه، أو لا - كأكل الفاكهة - والثاني هو المتنازع، ووافق أبو عبي بن أبي هريرة^١ من الشافعية على الحظر^٢، ووافق المبيحين كثير من شافعية، والحنفية، ووافق أبو بكر الصيرفي^٣ وجماعة من الفقهاء الأشعري في الوقف^٤، وفسر الوقف ولا ندري بعدم الحكم^٥. ورد بأنه قطع بأنه لا حكم، وبأننا لا ندري هل فيها حكم أم لا؟ ولو جوزنا الحكم لا ندري أيها هو؟

وما احتج به المصنف لأبي الحسين، وحاصله يرجع إلى الدوران؛ لأن مبناه على أن علّة حسن الاستقلال بحائط العير كونه موصوفاً بالصفات المذكورة؛ لدورانه معها وجوداً، وهذه العلّة موجودة في المتنازع، فهو حدّ المعلول، وضمير

١ ابن أبي هريرة، الحسن بن الحسين، أبو علي فقيه، انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق، مات ببغداد سنة ١٣٤٥ هـ الأعلام، ج ٢، ص ١٨٨

٢ نقله عنه أبو إسحاق الشيرازي في شرح الجمع، ج ٢، ص ٩٧٧ والرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٨ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٣٩

٣ حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٤٠ وأبو بكر محمد بن عبد الله، المعروف بالصيرفي، الفقيه الشافعي، له في أصول الفقه كتاب لم يسمق إلى مثله، توفي سنة ٣٣٠ هـ وفيها الأعين، ج ٤، ص ١٩٩.

٤ منهم أبو الحسن الأشعري، نقله عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٤٠

٥ ذكر هذا التفسير الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٤٠.

٦ الرادّ هو الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩

« حسنه » في قوله : « فوجب حسنه » يرجع إلى ما دلّ عليه الأشياء وهو مجموعها، ولو أنت الضمير كان أولى^١.

وأجيب بمنع حكم الاستقلال، وتعبيله بالأوصاف المذكورة، ودلالة الدوران على العلية، ولجواز تخلف الحكم، لفقدان شرط أو لوجود مانع منه كالمفسدة. قوله : « خال عن أمارتها ».

قلنا : فلا يمتنع الاحتمال المانع من لقطع بالحسن.

وأجيب . بأن الأول مكابرة، والدوران يأتي البحث فيه، والتقدير وجود الشرائط، والاعتبار بمفسدة لم يقم عليها أماره، كالفارق من حائط محكم، ولأن مجرد الاحتمال لو كفى في الامتناع لوجب الامتناع من الترك؛ لاحتمال اشتماله على المفسدة أيضاً، فيخلو عن الفعل وتركه، وأنه باطل^٢.

احتج المحرم بأنه تصرف في عين مملوكة بلا إذن قبض كالشاهد^٣.

وأجيب بأن الإذن عقلي كالاستقلال^٤، والفرق بين الشاهد والغائب تضرر المالك الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس^٥.

قال :

الثالث ، الدلّ قد يكون مجزئاً ، بمعنى أن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد به ، وإنما

يحصل ذلك لو أتى المكلف به مستجمعاً لجميع الأمور المعتمدة فيه شرعاً ، وقد

١ . ولكلام أبي الحسين راجع المصنف ج ١ ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

٢ . راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٤١.

٣ . نقل هذا الاحتجاج الرازي في المحصول ج ١ ص ١٦٣ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٤٣.

٤ . المجيب هو الرازي في المحصول ج ١ ص ١٦٤ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٤٣.

٥ . في « مع » : والجواب المص من عدم الإذن ، فإن وجوبه معلوم عقلاً - أي بدليل العقل - كالاستقلال بحائط الغير ، والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تصرف المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه ، بخلاف الغائب ، مع ظهور الفرق فيبطل القياس.

لا يكون كذلك إذا لم يوقعه المكلف على وجهه المطلوب منه ، وإنما يصح وصف الفعل بالإجزاء إذا أمكن وقوعه على وجهين ، أو على جهات ، أما ما لا يقع إلا على وجه واحد كالعرفة ، فلا يصح وصفه به . [تهذيب الوصول ، ص ٥٦]

أقول : موضوع هذا التقسيم أخص مما قبله وأخص ، وموضوعه ما أمكن وقوعه على أكثر من وجه كالصلاة ، لا كالعرفة وردّ الودائع ، قليل : الإجزاء الاكتفاء بإتيان الفعل في سقوط التعمد به^١ . وقيل : سقوط القضاء ، ذكره قاضي القضاة^٢ . وردّ بافتقار القضاء إلى أمر جديد^٣ كما يجيء ، وبتمليل سقوط القضاء بالإجزاء ، والعلّة غير المعلول^٤ ، وبأن سقوط القضاء يتحقق بدون الإجراء ، كالاتي بالفعل على خلل ثم يموت^٥ .

قال :

الرابع ، الواجب إن أتى به في وقته سمي الإتيان [به] أداة ، وإن كان بعد وقته الموسع أو المضيق سمي غشاة ، وإن فعل ثلثاً في وقته لوقوع الأول على نوع من الخلل سمي إعادة . [تهذيب الوصول ، ص ٥٦]

أقول : وهذا أيضاً أخص مما قبله ، لأن موضوعه العبادة المؤقتة ، وما قبله

١ . القائل به الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ١١٣ .

٢ . لم نثر على قول قاضي القضاة . نعم . نقله عن بعض الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ١١٣ ، والعلامة في نهاية

الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٠٩ .

وقاضي القضاة هو عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي ، أبو الحسن ، أصولي ، كان شيخ المقرئ في عصره ، ولي القضاء بالرقي ومات فيها (سنة ٤١٥ هـ) له تصانيف كثيرة منها : المعني ، شرح الأصول الخمسة

و... الأعلام ، ج ٣ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

٣ . الرادّ هو الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ١١٤ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٠٩ .

٤ . الرادّ هو القاضي الصاوي في منهاج الوصول إلى علم الأصول المطبوع مع الإيهام في شرح المستهاج ، ج ١ ، ص ٧٢ .

٥ . المحصول ، ج ١ ، ص ١١٣ نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٠٩ .

العبادة مطلقاً. والمصنّف جعل مورده الواجب، والأوّل أن يجعل العبادة المؤقتة؛ لوروده في بعض المندوبات، وبعض يعتبر في الأداء الابتداء، وآخرون في الإعادة أن تكون في الوقت، وآخرون لم يعتبروهما، فإن اعتبر الأوّل فالإعادة مباحة للأداء وأعمّ من القضاء من وجه، وإن اعتبر مع الثاني بايضا القضاء وتبائنا، وإن اعتبر الثاني وحده باينت الإعادة القضاء، ودحت تحت الأداء، وإن لم يعتبر كان بينها وبين الأداء والقضاء عموم من وجه.

وقال في بعض كتبه. القضاء فعل الفاعل في غير وقته المحدود^١. وردّ: بأنّ الفاعل إمّا صفة للعمل أو الوقت؛ إذ لا غيرهما، والأوّل باطل؛ لأنّ العمل الفاعل لا يفعل، وكذا الثاني؛ للروم تكرار؛ إذ القضاء فعل الذي فات وقته في غير وقته.

ويمكن الحواب بأنّه من باب حذف مضاف، والتقدير «فعل مثل الفاعل»، فلا إشكال.



قال :

وقد يعصي المكلف إذا أخر الموضع عن الوقت الذي يفلب على ظنّه أنّه لو لم يفعله مات فيه، فلو أخره وعاش، قال القاضي: يصير قاضياً، وليس بمعتد، الظهور بطلان ظنّه، ولو أخره مع غلبة ظنّ السلامة فمات فجأة لم يعص.

ثمّ القضاء إنّما يثبت عند وجود سبب وجوب الأداء مع عدم الأداء، إمّا مع وجوبه وتركه، كتارك الصلاة حتّى يعرج انوقت، أو مع عدم الوجوب؛ لامتناعه عقلاً، كالنائم، أو شرعاً، كالحائض، أو لا، لامتناعه، كالسافر إذا علم القدوم قبل الزوال، والمريض إذا علم برأه قبل الزوال. [تهذيب الوصول، ص ٥٦ - ٥٧]

أقول: هذه فروع المسألة، وحجّه القاضي أنّ وقت موته يعتبر بسبب غلبة ظنّه،

١. أي الأداء والإعادة.

٢. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٨٦.

وإلا لما عصى بالتأخير^١.

وأجيب بأنَّ حكم الظنَّ شرطه لبقاء، ومع ظهور فسادِهِ يبقى الحال على ما كان عليه، والعصيان كان تابِعاً للظنَّ الكاذب.

والقائل بالأداء الغزالي^٢ وجماعة^٣، وعدم عصيان الميت فجأة؛ لأنَّه لم يحصل مناط التكليف بإيقاعه مضيئاً، فلا تكليف، ولا مخالفة، والقضاء يتبع سبب الوجوب، وعند بعض الفقهاء يتبع الوجوب^٤، وألزم بالوجوب في نحو العائض والنائم.

ورَدَّ بأمرها بالترك، وامتناع صدور الفعل من النائم، ومعنى سبب الوجوب الدلوك مثلاً، وحضور الشهر، وهذا إنما يتحقَّق في الواجب، فلو قيل: سبب التكليف بالعمل ليشمل الندب كان أولى.

وقيد المصنَّف في قوله: «إذا علم القدم» بكونه «قبل الزوال»؛ لأنَّ القصر عندنا متحتَّم، ومن جعله رخصة غير واجبة لم يحتج إلى التقييد.

قال:

الخامس: الفعل قد يكون عريضةً، وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع، أو رخصةً وهو الجائر معه، فمباح الأصل ليس برخصة، وتناول الميتة رخصة، وقد تجب الرخصة، كالتناول عند خوف الهلاك. [تهذيب الوصول، ص ٥٧ - ٥٨]

١ نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٠، والرازي في المعصول، ج ١، ص ١١٦ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٠.

٢ المستصفى، ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٠.

والإمام محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ، من كبار الأشاعرة، مؤلفه ووفاته في الظاهر (قصة طرس، بخرامان)، من كتبه إحياء علوم الدين، المستصفى من علم الأصول... الأصول، ج ٧، ص ٢٢ - ٢٣.

٣ منهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٠ والسبكي في الإيجاز في شرح المنهاج، ج ١، ص ٨١.

٤ لم يثر على قائله، ولكن نقله الرازي والعلامة عن بعض الفقهاء، مرجع المعصول، ج ١، ص ١١٨ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٢.

أقول : العزيمة : فعيلة من العزم وهو قصد المؤكّد^١، ومنه : ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾^٢، وتسمية بعض الرسل ﷺ بأولي العزم لتأكيد قصدهم في إظهار الهدى .
والرخصة فعلة من الرخص، وهو السهولة، ومنه : رخص السعر^٣.
وهذا التقسيم للفعل باعتبار افتراق جوزه بما يقتضي المنع منه وعدمه، ولو جعله للمكلف به ليشمل الترك كان أولى، وبه نقص رسم الرخصة فإن ترك الركعتين سفرأ وترك الصوم رخصة، وليس فعلاً.

وأجيب بأن التخصيص بالفعل يُخرجها
والأولى أن يقال في تعريفها : ما أبيض لمكلفين مع قيام مقتضي المنع.
وقال بعض الحنفية هي ما أبيض فعله مع تحريمه^٤
ورّد بالتامض^٥.

وأجيب بعدم اتحاد الوقت^٦.
وقيل : ما رخص فيه مع تحريمه^٧
ورّد بالدور^٨.

واللام في قوله «كالتناول» للمهد، أي تناول الميتة؛ لسبقها، وقد لا تجب الرخصة فتستحب، كتقديم غسل الإحرام، وبياح، كإتمام المسافر عندهم، وفي أحد المواطن عندنا، ومثل إظهار كلمة الكفر عند الإكراه.

١ راجع الصحاح، ج ٤، ص ١٩٨٥؛ لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٩٩؛ المصباح المير، ج ٢، ص ٤٠٨ و٤٠٩.

٢ طه (٢٠) : ١١٥.

٣ الصحاح، ج ٢، ص ١٠٤١؛ لسان العرب، ج ٧، ص ١٠٠؛ المصباح المير، ج ١، ص ٢٢٣-٢٢٤، ورخص^٤.

٤ نقله عنهم الغزالي في المستقصى، ج ١، ص ١٨٧، ونسأله في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٤.

٥ و٦ الراد والمجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٤.

٧ حكاه عن بعض أصحاب الرأي الغزالي في المستقصى، ج ١، ص ١٨٧؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٤.

٨ الراد هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١١٤.

المقصد الثاني في اللغات

(الفصل الأول في الواضع)

قال :

المقصد الثاني في اللغات

وفيه فصول :

الأول في الواضع .

ذهب عباد [بن سليمان] إلى أنَّ اللفظ يدلُّ على المعنى لذاته ، لاستحالة ترجيح بعض الألفاظ بمعناه من غير مرجح . وأطبق المحققون على بطلانه .
والمختصم إما إرادة المختار أو سبق المعنى حال خطور اللفظ .

ثمَّ اختلفوا ، فالأشعري وابن فورك على أنَّها توقيفية ، لقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَخَلَقْتُ إِلَيْكُمْ ءَالْفَصَادَ ﴾ ، وليس المراد الجارحة المخصوصة ، للاتفاق فيها ، بل ما يصدر عنها تسميةً للمسبَّب باسم السبب ، ولافتقار الاصطلاح إلى مثله ، فيتسلسل .

وأبو هاشم على أنَّها اصطلاحية ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ فَزِيدِ ﴾ دلَّ على سبق اللفظة على الرسول السابق على التوقيف ، والاعتراض [بآله] إمَّا لا يجوز حمل التعليم على الإلهام باحتياجه إلى هذه الألفاظ ، أو الإقذار على وضعها ، أو حمل الأسماء على الصفات ، مثل كون الفرس للركوب ، والثور للحرث ، لأنَّها علامات ، أو علَّمه ما اصطلاح عليه غيره ، وليس حمل الأسماء على اللغات أولى

من حملها على الإقدار، مع تساويهما في كونهما آية، والاصطلاح قد يُعلم بالقرائن
كالأطفال من غير تسلسل، ونمنع توقف التوقيف على البعثة الجواز حصوله بالإلهام،
أو بخلق علم ضروري، أو أصوات في لأجسام جمادية؟

[تهذيب الوصول، ص ٥٩ - ٦٢]

أقول: هذا أحد المبادئ التصديقية ذكره على وجه كلي، واللغة مأخوذة من
لفي يلحق إذا لُحِق بالكلام.
وأصل اللغة «لُغَيٌّ» أو «لُغَوٌّ»، و«لُها» عوض، وجمعها «لُغَيٌّ»، مثل «بُرَّة»
و«بُرَيٌّ»، و«لغات» أيضاً^١. ولما راد به كل لفظ له معنى، فيخرج الإشارات
والرقوم والمهمل، ويدخل مذهب عتاد^٢.
وقيل: دُضِعَ فيخرج^٣.

وقيل: ويدخل المركب^٤.
وأحسب بأنه غير موضوع

وروحه بطلان قول عتاد جواز وضع اللفظ للتضدين، وعدم الاهتداء إلى اللغات.
احتج بأنه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لزم الترجيح لذاته^٥.
والجواب: لا يلزم من نفي الترجيح عن ذات اللفظ والمعنى نفيه مطلقاً؛ لجواز
كون إرادة المختار مطلقاً، أو سبق المعنى إلى ذهنه حال خطور اللفظ بباله في حق
غير الله تعالى.

ويعرف من رسم اللغة تعلق البحث عن اللغة بالواضع، والموضوع، والموضوع
له، وغاية الوضع قيداً بالواضع.

١ التصحيح، ج ٤، ص ٢٤٨٣ و ٢٤٨٤، لسر العرب ج ١٥، ص ٢٥٢، «لها»

٢. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ١٥٠

٣. حكاه عن قائله العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٤٥

٤. القائل هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٤٥

٥. نقل هذا الاحتجاج الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٨٣؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١،

ووافق الأشعري وأبا بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني^١ جماعة من الفقهاء والظاهرية.

ومعنى التوقيف تعليم الله تعالى إياها لبعض البشر بالوحي، أو الإلهام، أو خلق أصوات وحروف يسميها واحد أو جماعة، أو بخلق علم ضروري بوضع اللفظ المعين لمعناه.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني^٢ بقدر الضروري الذي يعلم به الاصطلاح توقيفي، والباقي يمكن فيه الأولان^٣، وربما نقل عنه أنه اصطلاحي^٤، ومن الناس من عكس^٥.

وتوقف القاضي أبو بكر^٦ والفراي^٧ وأكثر المحققين.

وتقرير الدليل الأول أن اللغات أسماء، وكل اسم توقيفي. أما الصنرى؛ فلاشتقاق الاسم من السمة، وهي العلامة، ولتعذر الإتيان بالأسماء وحدها أو تعثرها، والكبرى للآية^٨.

وتقرير الثاني أن اختلاف الألسن من الله تعالى، لقوله: ﴿وَاخْتَلَفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾^٩، والألسن اللغات؛ لاتفاق الجارحة في التركيب، ولو قدر اختلافها فهو يسير، والحمل على الأظهر أولى.

قال شيخنا عميد الدين في شرحه^{١٠} بل ايسير أولى؛ لأنه أكثر مبالغة؛ فإنه إذا

١ نقله عنهما الرازي في المصنوع ج ١، ص ١٨١؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٥٠.

٢ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسمراني، ركن الدين، عالم بالغة والأصول نشأ في أسرايين ثم خرج إلى بيسابور وبقيت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها مات في بيسابور سنة ٤١٨ هـ الأعلام، ج ١، ص ٦١.

٣ حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ١، ص ٦٨؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٥١.

٤ و ٥. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٥١.

٦. التريب والإرشاد، ج ١، ص ٣٢٠.

٧. المستقصى، ج ١، ص ٩-١٠.

٨. البقرة (٢) ٢١.

٩. الروم (٣٠) ٢٢.

كان الأقلّ الأضعف آيةً فما ظنك بالأقوى والأعجب؟
ويشكل بأنّ غيره أقلّ منه. وبأنّ سياق الآيات لذكر أعظم الآيات. وبمعطف
اختلاف الألوان الكثير عليه.

وتقرير الثالث: أنّها لو كانت اصطلاحية لم يكن بدّ من طريق يعرف الآخر
صاحبه ما يقصده، وهو اللفظ، والكلام فيه كالأول.

وتقرير حجة أبي هاشم^١: أنّ التوقيف من الله تعالى على لسان رسوله فيتأخّر
عنه؛ لكنّ الرسول متأخّر عن اللسان؛ بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ﴾
الآية^٢، فيدور.

قال المصنّف في النهاية: الكلّ محتمل، وإن كان التوقيف أقرب. ثمّ اعترض
على الصحيح.

أمّا على القائل بالتوقيف بمنع أنّ تعليم إيجاد العلم، بل هو فعل صالح يترتّب
[عليه] العلم؛ ولهذا يقال: علّمته فلم يعلم، فلم لا يكون [المعتمد بالتعليم]
الإلهام؟ باحتياجه إلى هذه الاحتفاظ في معاورة روجته وبنيه، وبعت عزمه على
وضعها، وإفدائه على الوضع بمخلق العلوم المحتاج إليها؛ ونسب العلم إليه تعالى؛
لأنّه الهادي إليه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾^٣ أي ألهمناه.

أو أنّ المراد بالأسماء السمات ككون الفرس للركوب، فإنّ اشتقاق الاسم إمّا من
السمة أو من السمو، وإنّما ما كان فما يكشف عن حقيقة الشيء فهو اسم،
وتحصيل لفظ الاسم بهذه الألفاظ مستفاد من العرف الطارئ، ولجواز تعليم
ما اصطلاح عليه غيره؛ ففي الأحاديث ما يدلّ على تقدّم كثير عليه؛ ولأنّه يحتمل
تعليمه معنى كلّ اسم بحسب لغة واحدة، ثمّ إنّ آدم عليه السلام وضع كلّ اسم
من تلك الأسماء لمعانٍ أخر متعدّدة، بحسب تعدّد هذه اللغات، وبإبداء مجاز
آخر، وهو الإقدار على اللغات^٤.

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٥٠.

٢. إبراهيم (١٤): ٤.

٣. الأنبياء (٢١): ٨٠.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٥٥-١٥٨.

وأجاب في النهاية :

بأنَّ الأوَّل أرجح؛ لكونه من باب إطلاق اسم السبب على مسببه بخلاف الإقدار على اللغات، ولأنَّ في الثاني زيادة إضمار، والأصل عدمه، ويعلم الاصطلاح بالقرينة، كالطفل من أبويه.

وعن البهشمية يمنع توقُّف التوفيف على البعثة بما ذكرناه أولاً، أو تقول: الآية الكريمة دلت على سبق اللغة على الرسول، وأدم عليه السلام حال ما علم لم يكن رسولاً، فجاء أن يعلم من يرسل إليه ثم يرسل. فيصدق الإضافة بلأن قومه^١.

[الفصل الثاني في الموضوع له]

قال :

الفصل الثاني في الموضوع له . كُنْ معنى تشتت الحاجة إلى التعبير عنه وجب في
الحكمة وضع لفظ بإزائه ، لوجود القدرة والداعي ، والتماء الصارف ، وما عداه
لا يجب ، وإلا لزم وضع ما لا ينتهي من الألفاظ ، ولأن أنواع الروائع ومراتب الاشتداد
لم يوضع لها ألفاظ بخصوصياتها ، ولا يجوز وضع العاهر بإزاء الخفي ، وليس العصد
بوضع المفرد إعادة معناه ، لتقدمها عليه ، بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة
تركيب الألفاظ . واللفظ يدل على المعنى الخارجي بواسطة الذهني ، لتفاير الألفاظ
عند تفاير التخيلات للشخص المتحد في الحقيقة ، ومعرفة الوضع مستفادة من الفعل
المتواتر أو الأحاد أو المركب من الثقلين ، كاستثناء من الجمع ، وكون الاستثناء
إخراجاً . [تهذيب الوصول ، ص ٦٣ - ٦٤]

أقول : هنا مباحث خمسة :

الأول : لا يجب تعميم الوضع ؛ لأن بعض المعاني - كالأعداد ومراتب
الاشتداد^١ - لا يتأهي ، فما ظنك بالمجموع ؟ والألفاظ متناهية ؛ لتركيبها من
الحروف المتناهية ، والمركب من المتأهي متناه ، ولحلّ الوضع في كثير من
المعاني ، كأشكال الروائع .

الثاني : لا يجوز وضع نحو « الحركة » المشهورة بين الخاص والعام ، بإزاء
المعنى الذي يوجب لذات الجوهر كونه متحركاً ، فالمعلوم للجمهور ليس إلا نفس

١ . هي « ح . مع » الاشتداد هو أن يتخرج العنر بموتة الوجه أمثال الأصعب من الأقوى .

كون الجوهر متحركاً، أمّا أنه معلّل بمعنى، فلو صحّ لم يعرفه إلا الأذكياء بالدلائل الدقيقة.

قال في النهاية :

إن كان الواضع الله فلا حياء عنه، وإن كان غيره فيمكن وقوفه على المعنى الدقيق فيصحه له، ثم خفي على غيره، واستعمله في لازمه واشتهر لظاري وخفي الأول^١.

قال السيد ضياء الدين في شرحه :

يشكل بأنّ المراد أنّ ظهور لمعط بين العامة من غير نقل، دليل على ظهور معناه، لأنّ الاشتهار إنما يكون عند فهم امتدولين معناه واشتهاره بينهم، فلو كان حقيقاً لم يشتهر، وليس المراد بأنّ شتهاره مانع من وضعه للمعنى ابتداءً لأنّ اشتهاره يمتنع قبل وضعه

الثالث : غابة وضع المفرد التمكن من تركيب المعاني تتوسط تركيب الألفاظ لإفادة معناه؛ لتوقف إفادة دليل المفرد لمعناه على العلم بوضعه له الموقوف على العلم بالمعنى، فيدور.

وأورد في المركّبات : بأنّ لا نعلم معناها قبل العلم بوضعها له، وهو يستلزم سبق علم المعنى، فلو استعيد علم لمعنى من المعط المركّب دار. وأحيب : بمنع توقف إفادة المركّب لمعناه على العلم بوضعه له؛ لأنّه متى علم وضع المفاريد لمعناها، ودلالة حركاتها على النسب المخصوصة لتلك المعاني، وتوالت المفردات بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع سبها في الدهن، فيحصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة^٢.

١ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٦٣-١٦٤ بتعاون وتلخيص

٢ المجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٦٤-١٦٥ وهي «سبع». فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع سبها بعضها إلى بعض في ذهن السامع، ومتى حصلت المعاني المفردة مع سبها بعضها إلى بعض حصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة، فظهر أنّ إفادة اللفظ المركّب بمعناه لا يتوقف على اتصافه بكونه موضوعاً له

قال في النهاية :

الغرض بوضع المفرد إفادة ما في صميم المتكلم، ولا دور، فإننا لا نستفيد من المفرد مستأه بل قصد المتكلم^١

الرابع : اللفظ بإزاء الذهن، ويتوسطه يدل على الخارجي، كحديث الشبح؛ فإن الألفاظ دائرة مع تصوراته الذهنية وجوداً وعدماً.

هذا في المفردات. وأما في المركبات فإن قولنا « قام زيد » لا يفيد قيامه في نفس الأمر، وإلا لم يكذب. بل أفاد الحكم بقيامه. فإذا عرف أن الحكم صواب استدلل به على الوجود الخارجي.

قال المصنف : يشكل بأن الواضع إنما وضع الألفاظ للمعاني الخارجية، وأمر من يتحدث على لفته باتباعه^٢.

وأما حديث الشبح فلا نسلم أن المستقضى بالإنسان الصورة الذهنية، بل نفس الشبح، نعم حكم بمطابقة ما في ذهنه، فأخطأ في الإطلاق، والكذب في المركب إنما يمتنع لو كانت دلالة قطعية.

وهذا الأخير ذكره صاحب التحصيل وأشار إلى معنى الأول^٣.

الخامس : لا دخل للعقل في معرفة أمية، بل العقل المتواتر، كالسما والارض ورفع الفاعل ونصب المفعول الصريح، ولأحاد كاستعمال الحاجة في الشجرة الصغيرة، والمركب من العقلين المتواترين أو الأحادين، أو بالتفريق لا بد فيه من مقدمة عقلية.

١ و ٢ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٦٥

٣. لم نثر عليه

٤. في «مع». البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم أن العقل المحض لا طريق له إلى معرفة هذه الأشياء. فهذه الأشياء مستقلة لكونها أموراً وصعبة، وحينئذ يجب أن يكون الطريق إليها إما النقل المحض أو المركب من العقل والنقل، والنقل إما متواتر به أو آحاد، فالأول ككون لفظي « السماء » و « الأرض » موضوعين لمعنيهما، وكون الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً، والثاني ككون لفظ « الحمل » موضوعاً للمحاب، ولفظ « الحاجة » للشجرة الصغيرة

قال في المحصول :

المتواتر ممنوع؛ لاختلافهم في أكثر ألفاظ استعمالاً، كلفظ «الله». فقيل :
سوري^١، وقيل عربي مشتق أو موضوع مع اختلاف شديد في المشتق منه،
والموضوع له أهو الذات أو كونه معبوداً أو قادراً؟ وكلفظ «الإيمان»
و «الصلاة»؛ ولعدم علم باستواء الطرفين والواسطة، ولا يجب اشتهاار التعمين؛
لأنه ليس وضع لفظ لمعنى من الوقائع العظيمة، ولا تنقاضه بلحن العرب الآن،
وبالألفاظ المنقولة؛ إذ لا يعلم من غيره ولا متى غيره.

ثم إن اللغة مأخوذة أخذاً مبيّراً عن جمع خاص، كالخليل وغيره مع عدم
عصمتهم، والجزم بعدم كذب الكل لا يفيد القطع بصدق واحد معين، والآحاد إنما
تفيد الظن مع سلامتها عن تقدح واسماضة، والرواة جرح بعضهم بعضاً.

وقال بعضهم^٢ زيد في اللغة معنى كفعل رؤية وأبيه^٣.

وقال المازني^٤ : ما قيس على كلام العرب فهو منه.

وقال ابن حنّي^٥ لم يبق من الشعر بعد استقرار الجهاد إلا القليل^٦.

وأجاب به :

أنا أعلم ضرورة كون الألفاظ المشهورة - كالسما والارض - كانت مستعملة في
زمن النبي ﷺ في معانيها المألوفة، وأكثر للقرآن منها، وأما الأحاديث فقليل
يفيد الظن، ويتمسك بها حيث يراد لظن، وثبت وجوب العمل به بالإجماع
الثابت بإثبات ألفاظها قطعية^٧.

١. أي سرياني

٢. أبو الجحّاف، رؤية بن العجاج التميمي السدي، من النحباء المشهورين، وأخذ عنه أعيان أهل اللغة، مات
في البادية (سنة ١٤٥ هـ). الأعلام، ج ٣، ص ٢٤.

٣. أبو عثمان بكر بن محمد المازني، أحد الأئمة في النحو، من أهل البصرة ووفاته فيها سنة ٢٤٩ هـ، له تصانيف،
الأعلام، ج ٢، ص ٦٨.

٤. أبو الفتح عثمان بن حنّي، من أئمة الأدب والنحو، كان أبوه مملوكاً رومياً، من تصانيفه «الخصائص»، توفي
ببغداد سنة ٣٩٢ هـ. الأعلام، ج ٤، ص ٢٠٤.

٥. هذه خلاصة الإشكالات التي ذكرها الرلدي في المحصول، ج ١، ص ٢٠٤-٢١٥.

٦. المحصول، ج ١، ص ٢١٦-٢١٧.

[الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ]

قال :

الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ ، وهو من وجوه :

الأول : اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة ، وتوسط دخوله فيما وضع له
تضمناً ، وتوسط لزومه له ذهنياً التزاماً .

والدال بالمطابقة مفرد إن لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزء ،
ومركب إن قصد

والمفرد جزئي إن منع نفس تصوّره من الحركة ، وكلّي إن لم يمنع .

والكلّي إما أن يكون نفس الماهية ، أو داخلاً فيها إما جسماً أو فصلاً ، أو خارجاً عنها
إما خاصة أو عرضاً عاماً ، والخارج إما لازم للماهية أو للوجود ، أو مقارن ، والمفارق
إما سريع المفارقة أو بطيئها وسهل الروال أو عسيره . [بهذيب الوصول ، ص ٦٤]

أقول : قدّم أقسام تقسيم الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ، قسم دلالة
اللفظ على معناه ؛ لأنها أعم . وسبغها بالأعم فالأعم
والدلالة إما عقلية ، كدلالة انصوت على مصوت ، أو طبيعية ، كدلالة « أح » على
أذى الصدر ، فإن طبع اللفظ يفتصي انتبّه به عند عروض المعنى له ؛ أو وضعيّة
وهي المبحوت عنه .

ورسم قوم الدلالة الوصيّة بأنها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه ، أو تخيّل
بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع^١ .

١ منهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٧٣ ، والسبكي في الإيهام في شرح المنهاج .

ورد ذلك : بتعليل الفهم بالدلالة ، وبأنّ لفهم ليس صفة للفظ بل للفاهم ، والدلالة صفة له .

وقيل : هي كون اللفظ بحيث إذا أُطلق أو أُحسّ ، فهم منه المعنى^١ .
والوضع هنا تخصيص شيء بشيء يفهم منه عند إطلاقه ، ودلالة المطابقة وضعية محضة ، والباقيتان بمشاركة العقل ؛ لأنّ وضع اللفظ للمركّب أو للعزوم - إذا فهم منه الموضوع له - استلزم لفهم الجزء واللازم لروماً عقلياً
وقيد « اللزوم » بالذهني ؛ لأنّ الشرط فيه كون الأمر الخارجي لازماً للمسمّى بحيث يلزم من تصوّر المسمّى تصوّره . ولا يشترط كونه بحاله بحيث يلزم من تحقق المسمّى في الخارج تحققه ، وهو الروم الخارجي
أمّا الأول : فلأنّه لولاء لا متع فهم الخارجي ، لانحصار الدلالة في الوضع أو اللزوم ، وظاهر أنّه غير موضوع له ولا دخل فيه ، فلو لم يكن لازماً لم يدلّ عليه أصلاً .

وأما الثاني : فلأنّ العدم ، كالعنى يدلّ على الملكة ، كالبصر بالالتزام ؛ إذ هو عدم البصر عتاً من شأنه أن يكون بصيراً مع المعاينة الخارجية بينها ، وليس البصر جزء مفهوم العنى حتّى يدلّ عليه بالتضمّن ؛ لأنّ لعنى ليس هو العدم ، بل العدم المضاف إلى البصر ، والمضاف إلى الشيء خارج عنه

وسميت « مطابقة » من « طابقت النعل للنعل » إذا توافقتا ، واللفظ موافق لتسام ما وضع له ، ومثالها دلالة الإنسان على الحيوان الناطق بتوسط الوضع .
وسمي « التضمّن » لأنّ جزء المعنى الموضوع له في ضمنه ، وهي دلالة على ما في ضمن ذلك المعنى ، ومثالها دلالة لإسان على الناطق بتوسط دخوله فيما وضع له .

وسمي « الالتزام » باعتبار أنّ اللفظ لا يدلّ على أيّ خارج ، بل على خارج لازم .

١ . القائل هو السكي في الإيجاج في شرح المهاج ، ج ١ ، ص ٢٠٣

وقيد بـ «التوسط»؛ لئلا ينتقض حدّ بعض الدلالات ببعض في طرده؛ لأنّه لو وضع لفظ «الإمكان» للإمكان الخاصّ له، أعني سلب الضرورة عن الطرفين، والعامّ، أعني سلب الضرورة عن أحدهما بالاشتراك اللفظي، أو وضع لفظ «الشمس» لجرمها وصورها كذلك، فيحصل من ذلك أربع صور.

فلو لم يقيد المطابقة (بالتوسط) انتقض بالتضمّن والالتزام.

أمّا النقض بالتضمّن؛ فلأنّه إذا أطلق لإمكان - إن أريد به الإمكان الخاصّ - كانت دلالاته عليه مطابقة، وعلى العامّ تضمّناً، مع أنّه يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، فإذا قيد بالتوسط خرجت دلالة التضمّن؛ لأنّ دلالاته على الإمكان العامّ في هذه الصورة وإن كانت دلالاته على ما وضع له؛ لكن ليست بتوسط أنّ اللفظ موضوع له، لأنّه لو فرض عدم وضعها له كانت متحقّقة، بل باعتبار أنّه جزء من الإمكان الخاصّ الموضوع له.

وأمّا النقض بالالتزام فإنّه إذا أطلق لفظ «الشمس» وعني به الجرم كانت دلالاته عليه مطابقة، وعلى الضوء بالالتزام، مع أنّه يصدق عليها دلالة اللفظ على ما وضع له، فلولا التقييد بالتوسط دخلت فيه، أمّا معه فيخرج، لأنّها وإن كانت دلالة اللفظ على ما وضع له، إلّا أنّه ليس بتوسط الوضع له؛ لتحققها ولو فرض انتفاء الوضع. ولو لم يقيد التضمّن انتقض بدلالة المطابقة إذا أطلق الإمكان وأريد به العامّ، فالدلالة عليه مطابقة، مع أنّه يصدق عليها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له، فبقيد «التوسط» خرجت؛ لأنّها ليست بتوسط وضع اللفظ لما دخل ذلك المعنى فيه؛ لتحققها وإن لم يحصل الوضع. ولو لم يقيد دلالة الالتزام انتقض بدلالة المطابقة؛ لأنّه إذا أطلق لفظ «الشمس» وعني به الضوء، كانت الدلالة مطابقة، مع أنّه يصدق عليها دلالة الالتزام؛ فبالقيد خرجت؛ لأنّها ليست بواسطة أنّ اللفظ موضوع لما خرج عن المعنى.

إذا ظهر ذلك، فالدالّ بالمطابقة إمّا مفرد، وهو ما لم يقصد بجزئه الدلالة على جرمه معناه حين هو جزؤه، أو مركّب، وهو ما قصد، وقدّم المفرد على المركّب ليتوافق الطبع والوضع، وحدّ المفرد يشمل ما ليس له جزء أصلاً كـ «ق» و «ع»

عَلَمِينَ مركَّبِي الجزء؛ لأنَّ السالبة لا يشترط فيها وجود الموضوع، فيصدق عليه نفي الدلالة وإن لم يكن له جزء؛ وما له جزء غير دالٍّ على جزء المعنى كـ «عبد الله» عَلَمًا، وما له جزء دالٍّ على جزء المعنى لكن لا حين هو جزؤه كـ «الحيوان الناطق» عَلَمًا على شخص إنساني، فإنَّ معناه حينئذٍ الماهية الإنسانية مع التشخيص، والماهية الإنسانية مجموع مفهومي الحيوان والناطق، والحيوان جزء اللفظ فهو دالٌّ على جزء المعنى، لكن لا حين هو جزؤه، فإنه لم يقصد بالحيوان حين هو جزء هذا العلم دلالة أصلاً، فضلاً عن دلالة على جزء المعنى.

ولو قيل: اللفظ إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركَّب، وإلا فهو المفرد، دخل الجميع من غير شك، والمركَّب يقابله، ويدخل فيه التقييدي والتام وغيره كـ «الحيوان الناطق» و «زيد قائم» و «رامي الحجارة»؛ والجزء قد يكون محققاً، كالمثال المذكور ومقدراً كـ «قم»؛ والرازي في مفاتيح الغيب جعلها ثلاثة، فجعل نحو «عبد الله» علماً مركَّباً، ونحو «رامي الحجارة» مؤلفاً^١ وإنما كان هذا التقسيم لدلالة المطابقة دون الآخرين؛ لأنَّه تقسيم الدالِّ بالوضع، وقد مرَّ أنَّهما عقلانيان.

وقيل:

لأنَّ اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة إلى المعنى التضميني مفرداً ومركَّباً معاً، كالحيوان الماشي؛ فإنه مفرد باعتبار دلالة على الحيوان بالتضمين، مع عدم دلالة أجزائه - أعني المجموع - على أجزاء الحيوان بالمطابقة ولا بالتضمين؛ إذ الماشي لا يدلُّ على جزء الحيوان.

ومركَّب لا يدلُّ على الجسم الماشي؛ لأنَّه جزؤه مع دلالة جزئه - وهو الحيوان - على الجسم بالتضمين، ودلالة الماشي عليه بالمطابقة، فعلى هذا لا ينضبط المفرد والمركَّب لو كان المورد دلالة التضمين، وأما الالتزام فلهاجرها؛ لعدم تنافي اللوازم إن اعتبر مطلق اللارم، وإن كان اليبس لم ينضبط؛ لاختلافه باختلاف الأشخاص؛ فإنَّ مساواة زوايا المثلث لقائمتين يَبْنِي عند المهندس غير يَبْنِي عند غيره

ويشكل الأول بأن اللفظ المطابقي أيضاً يكون مفرداً ومركباً باعتبارين.
ولم يمنع من القسمة. والثاني لجواز كون المقسم هو المنحصر.
وقيل أيضاً :

إنهما لو كانا مفرداً لزم كون اللفظ المركب من لفظين موضوعين لمعنيين بسيطين
مفرداً؛ لعدم دلالة جرته على جزء بمعنى التصنعي؛ إذ ليس له جزء، أو أن يكون
الجزء اللفظ المركب الموضوع بجزء معنى له لزم دهي بسيط مفرداً؛ لعدم دلالة
شيء من جرء اللفظ على جرء المعنى الاتراسي.
ويرد عليه ما تقدم؛ لأن حاصله كون اللفظ بالنسبة إلى المعنى المطابقي مركباً
وإلى الآخرين مفرداً.
وقيل .

الإفراد والتركيب لا يتحققان فيهما إلا إذا تحقق في المعنى المطابقي، وقد
يتحققان بالنسبة إلى المعنى المطابقي مع عدم تحققهما فيهما، أما التصني . دلالة
حيث يدل اللفظ على جرء معناه تصنعي يدل على جرء معناه المطابقي؛ لأن
جزء الحرء جزء، وأما لالترام . فلا مساع تحقق الالتزام بدون المطابقة، فإذا دل
على جرء المعنى بالالترام فقد دل على جرء المعنى المطابقي، وقد تحقق الإفراد
والتركيب في المطابقي لا فيهما، وهذا يدل على أولوية كون المطابقة مقسماً
لا وجوبه، ولو صح ما قبله لدل على الوجوب

واعلم أنه كان يستغني عن أن يقول «حين هو جرؤه»^١ وهو الحيوان الناطق
علماً للشخص الإنساني يخرج بعدم قصد الدلالة، وكذا هو موجود في بعض
السخ.

وعليه شرح شيخنا.

وقيل :

كان ينبغي أن يقول «من حيث هو كذلك»؛ لأن اللفظ الواحد قد يكون مركباً

ومفرداً، فيصدق عليه التعريفات، وحيث يستغني عن القيد وعن قوله «حين هو جزؤه».

ثم المفرد إما جزئي حقيقي إن منع نفس بصره من وقوع الشركة فيه، وإلا فكلي، سواء امتنع وقوع الشركة فيه - لا لنفس المفهوم - كواجب الوجود، أو أمكن ووجد، كالإنسان، أو لم يوجد، كالشمس وقيد الجزئي بالحقيقي؛ لصدقه على الإضافي، وهو كلي أخص تحت أعم؛ لأن جريته بالإضافة إلى ما فوقه، وهو أعم من الأول؛ لأن الحقيقي لا بد وأن يكون دخلاً تحت غيره، فهو أخص تحت أعم، والإضافي قد يكون كلياً كالإنسان. ولكن لعموم لس عموم الحملية، بمعنى أن الأعم جنس والأخص نوع؛ لانفكاكهما تصوراً ولكلية والجزئية اعتباران بالذات في المعاني. وفي الألفاظ تسمية للدال باسم المدلول، وصمير «تصوره» يعود إلى «المفرد» والمراد معنى المفرد، وهو من باب حذف المضاف. أو نقول: يريد بقوله «والمفرد» معنى المفرد، فحذف المضاف أيضاً، فيكون «اللام» فيه حنسة وعلى الأول عهده.

ثم الكلي إن كان نفس ما تحته من الأفراد وإثماً زيادتها عليه بأمر عارضة فهو النوع الحقيقي، كالإنسان. وهو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو؟ وإن كان داخلاً فيها، فإن كان تمام المشترك بينها فهو الجنس كالحيوان، وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو؟ وإن لم يكن تمام المشترك فهو الفصل كالناطق، وهو كلي مقول على شيء في جواب أي شيء هو؟ والفرق بينهما أن السائل إنما هو يطلب حقيقة الشيء، وبأي شيء هو؟ يطلب المميز له عن غيره؛ وهذه الثلاثة ذاتية.

وإن كان خارجاً عنها فهو إما مختص، وهو الحاصة، كالضاحك، وهي كلي يقال على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً، أو مشترك وهو العرض العام، كالماشي، وهو كلي يقال [على] أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً؛ وهذان عرضيان.

ثم هذا الخارج إما أن يكون لازماً للمساهية، كالزوجية والفردية؛ فإنهما

لا ينفكّان عنها وجوداً وتوهُماً، وهو معنى لازم الماهيّة، وللوجود، كسواد الزنجي؛ فإنّه غير لازم للتوهُم؛ لإمكان تصوّره بخلافه، ولازم الوجود أعمّ. أو مفارقاً وهو إمّا سريع المفارقة، كأثر الخجل والوجل، أو بطيئاً كالشيب والشباب، وأيضاً المفارق إمّا سهل الزول، كمرض الصحاح، وغضب الحليم، أو عسره، كمرض الممرّاض، وغضب الحقود

قال :

الثاني ، اللفظ إن لم يستقلّ بالدلالة على معناه ، فهو الأداة وإن استقلّ فهو الفعل
إن دلّ بصيغته على الزمان المعين ، والآ فهو الاسم .

[تهذيب الوصول، ص ٦٤ - ٦٥]

أقول: المراد باستقلاله بالدلالة إعدام الافتقار إلى لفظ يضمّ إليه ليدلّ على معناه، كريد، بخلاف «على» و «في» كما يقال «على السطح» أو «في الدار»، وإنما قيّد في الفعل «بصيغته» ليخرج الدالّ بحوهره، كأسماء الزمان. والمراد بـ «الزمان المعين» أحد الأزمنة الثلاثة، وبه يسخرج الاصطباح والاعتباق، والأولى خروجهما «بصيغته»، ولو لم يقل «بصيغته» لدخل فيه «اليوم» و «أمس» و «غد»، فإنّها تدلّ على الزمان، فلا يطرد تعريف الفعل، ولا ينعكس تعريف الاسم.

قيل عليه: المضارع لا يدلّ على الزمان المعين.
وأجيب: بأنّ المراد في أصل الوضع، والاشتباء بالنسبة إلى المخاطب بسبب الاشتراك العارض بسبب الاستعمال، مع أنّه ليس بماضي.

قيل: الموصول والمبهم يحتاج إلى ضميّة. فلم يستقلّ بالدلالة مع أنّه اسم.
وأجيب: بأنّ هذه ضميّة للتوضيح لا بدلالة على المعنى، فلا ينافي الاستقلال كما قرّرناه.

قال :

الثالث - اللفظ والمعنى إن اتحدا فهو العَلَم ، والمضمَر إن تشخَّص المعنى ، والمتواطئ إن تساوت أفراده ، والمشكك إن اختلفت بالأولوية والأقدمية والأشدية ومقابلاتها ، وإن تكثر فهي المباينة ، سواء يعاند الموضوعان - كالضدين - أو لا - كالذات والصفة - وإن اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة ، وإن اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك إن وضع لهما معاً بالنسبة إلى كل واحد منهما ، والمبجل بالنسبة إليهما معاً ، والحقيقة والمجاز إن وضع لأحدهما ثم استعمل في الثاني ، إن لم يقلب ، والآ فهو المنقول اللغوي أو الشرعي أو العرفي ، إن غلب وكان النقل لمناسبة ، والمرتبجل إن لم يكن لمناسبة . [تهذيب الوصول ، ص ٦٥]

أقول : هذا تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى كما لا اتحاد والتكثر ، وهو تقسيم للمطابق لا للآخرين ؛ لأن الإتيان الدال على الحيوان بالتضمن يكون مدلول التضمن هو الحيوان مثلاً ، وهو غير متعدي ، لدلالته على الحساس والمتحرك بالإرادة ، واللوازم متعددة ، وأقسام ما ذكر أربعة :

الأول : اتحادهما ، فإما أن يتشخص المعنى فيسمى اللفظ علماً ومضمراً ومبهماً ؛ لأنه إما أن يقتصر في الدلالة إلى قرينة زائدة على الوضع ، أو لا . والثاني العَلَم ، والأول إما أن يكون تلك القرينة إشارة أو غيرها ، والأول المبهم والثاني المضمَر ، ومنهم من سَمَّى المبهم مضمراً أيضاً ؛ والظاهر أنه مراد المصنّف .

أو لا يتشخص ، فإما أن تساوى نسبه إلى الأفراد فهو المتواطئ - من التواطؤ وهو التوافق - وسَمَّى اللفظ متواطئاً تبعاً للمعنى أو تفاوتت بالأولوية ، كالوجود بالنظر إلى الجوهر والمرض ، والأقدمية ، كالوجود أيضاً بالنظر إلى العلة والمعلول ، والأشدية ، كالبياض ، وقيل : كالوجود أيضاً ؛ لأنه في الواجب أشد منه في الممكن لزيادة آثاره في الواجب^١ ، وهو المشكك بصيغة اسم الفاعل ؛ لأن السامع يشك في

كونه مشتركاً باعتبار الاختلاف؛ وموطئاً باعتبار جهة الاتحاد.

الثاني: أن يتكثر وتسمى المتباينة، كالإنسان والفرس. وينبغي أن يكون التكثر بواسطة تكثر الألفاظ، فيخرج بعض الألفاظ المترادفة، كالإنسان والفرس إذا وضعاً لهما بالاشتراك؛ فإنه يتحقق تكثر اللفظ وللمعنى مع أن كل واحد من اللفظين يرادف الآخر، وتعايد الموضوعين يكون بالضدية، كالسواد والبياض، والتناقض، كالسلب والإيجاب، أو بالملكة، كالبصر والعمى، وبالتضاييف، كالأبوة والبنوة.

وعدم التعاند قد يكون باحتماعهما مع امتناع الانفكاك، كالإنسان والحيوان باعتبار أن الحيوان جزء له، أو صفة لازمة، كالنعيب. وحائز الانفكاك، كالإنسان والماشي فعلاً، ولا فرق بين صفة الذات وصفة الصفة، كالناطق والمصيح، ولا يعقل التباين إلا مع تكثر اللفظ والمعنى، لأنه إنما يعقل عند نسبة اللفظ إلى اللفظ والمعنى إلى المعنى.

الثالث: أن سكثر اللفظ وتحدد المعنى وهي مترادفة كـ «الإنسان» و «البشر». والمراد باتحاد المعنى اتحاد نسبه إلى تلك الألفاظ المتكررة، بكونها موضوعاً له، لا كونه واحداً في نفسه بالعدد؛ ليدخل فيه مترادف اللفظ المشترك، كالعين. ولا يلزم أن يكون اللفظ الواحد موعاً بمتكرر شخصاً، كـ «الإنسان إنسان» مترادفاً؛ لأن المراد باتحاد اللفظ وتكرره باعتبار بوعده، لا باعتبار شخصه، فاللفظ المكرر واحد، وإنما لم يعتبر وحدة الشخص؛ لأن اللفظ الشخصي من حيث هو شخص غير موضوع للمعنى، فلا يكون من تلك الحقيقة دالاً على الوضع.

الرابع: أن تتحد اللفظ ويتكرر معناه، فإما أن يوضع لهما وضعاً أولاً كالقرء؛ وهو المشترك بالنسبة إليهما معاً؛ لأنه نسبة بين شيئين، والمجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما؛ لأنه لم يتضح دلالة بآنسبة إلى واحد بعينه والمصنّف عكس كالراري؛ قيل: وهو مما زلّ به قلم الرازي في المعالم^١.

وإن وضع لأحدهما ثم استعمل في الآخر لا لمناسبة فهو المرتجل، وإن كان لمناسبة فإما أن لا تغلب، وهو لحقيقه ومجاري، وإن غلب فهو المنقول اللعوي،

كالقارورة، أو العرفي، كالدأبة، أو الشرعي، كالصلاة؛ والمرتبجل هنا يخالف اصطلاح النحاة؛ لأن المرتبجل عندهم ما جعل علماً على شيء ابتداءً وليس منقولاً عن معنى آخر.

وقال بعضهم في الذي وضع لأحدهما ثم للآخر

إمّا أن ينسب إليهما فهو المتشابه، وإن نسب إلى الأول فهو الحقيقة، وإن نسب إلى الثاني فإن كانت دلالة عليه أقوى فهو المنقول، وإن لم تكن أقوى فهو المجاز والمستعار^١.

أمّا المجاز فهو الذي يطلق ظاهراً على شيء، والمطلق عليه في الحقيقة غيره مثل ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْشُ^٢﴾.

والمستعار هو الذي اسمعير للشيء من غيره من غير نقل إليه بالقلبة، مثل ما يقال للبلد: حمائر.

والمتشابه في معنى بعيد عن الفهم لا يدخل في التشابه، بل هو مشترك، كالكلب للحيوان والشعرى، والعين للدمار والحاسوس

قيل: والثلاثة الأقسام الأولى مشتركة، وعدم الاشتراك فهي إذن نصوص^٣. وردّ بجواز كون المترادف مشتركاً، وكذا المتباين، كالعين والقرء، فيتحقق الإجمال المناهي للنصوصية.

وضمير «فهو العلم» يعود إلى اللفظ المتحد، وضمير «أفراده» يعود إلى المعنى الكلّي الذي دلّ عليه لفظ «أفراده» و يعود إلى المتواطئ.

والمراد بـ«تساوي الأفراد» تساويها في المفهوم الكلّي الصادق عليها، لا مطلق تساوي الأفراد؛ لدخول المشكك، إلا أن يقال: إنها لا يصدق عليها التساوي إلا بعد تساويهما في جميع الأمور. ولا يصدق على شيئين أنهما متساويان؛ للتفاير ولو بالعدد.

١ راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٨١-١٨٢.

٢ يوسف (١٢): ٨٢.

٣ القائل هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٣.

وعنى بالتقابل في قوله «ومقابلاتها» تقابل التضايف، وضمير «فهي المتباينة» يعود إلى الألفاظ لا إلى معانيها، وكذا قوله «فهي المترادفة» وإن لم يكن منطوقاً بالألفاظ، لدلالة «وإن اتحد المعنى خاصة» على تعدّد اللفظ فهو المطلوب. وضمير «لهما» يعود إلى المعنيين؛ لدلالة «وإن اتحد اللفظ» على تعدّد المعاني.

قال :

الرابع : اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النصّ، وهو الرجح المانع من النقيض.

وإن احتمل وكان راجعاً فهو الظاهر، والمشارك بينهما - وهو مطلق الرجحان - المحكم.

وإن تساوى فهو المجمل، ومرجوح الظاهر المؤول، والمشارك بينه وبين المجمل،



وهو نفي الرجحان المتشابه.

الخامس : اللفظ المركّب إن كان تامّاً ودلّ على طلب الفعل دلالة أوليّة فهو الأمر إن

قارن الاستعلاء، والالتماس إن قارن التساوي، والسؤال والمسألة والدعاء إن قارن

الغضوع، وإلا فهو التثنية إن لم يحتمل الصدق والكذب، وهو جنس للتمنّي والترجّي

والتعجّب والقسم والنداء والعرض، وإن احتصلهما فهو القضية والخبر، والقول

الجازم، وإن لم يكن تامّاً فهو إمّا تقيدي، وهو المركّب من الموصوف والصفة، أو

غير تقيدي، وهو المركّب من اسم وأداة، أو كلمة وأداة، أو من غيرهما.

السادس : اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظاً إمّا مفرداً دالّاً على معنى، كالكلمة

الدالة على الاسم الدالّ على المعنى، أو غير دالّ، كالحرف المعجم الدالّ على كلّ

واحد من الحروف التي لا تفيد شيئاً.

وامّا مركّباً، كالخبر والقضية.

[تهذيب الوصول، ص ٦٥ - ٦٦]

أقول : هذه باقي التقسيمات :

الأول : تقسيمه بالنسبة إلى قوة الدلالة وضعفها.

فاللفظ إمّا أن يحتمل غير المفهوم في اصطلاح المتخاطبين، أو لا، والثاني النصّ، وهو لغة الظهور، ومنه: منصّة العروس^١؛ لظهورها وارتفاعها، وعرفاً؛ الراجع الدالة على معناه المانع من التقيض.

والأوّل إمّا أن يكون المفهوم أرجح أو مساوياً، والأوّل الظاهر، ومرجوحه المؤوّل كالأسد، والثاني هو المجمل بالنظر إلى كلّ واحد من المعنيين، فقد اشترك النصّ والظاهر في مطلق الراجع؛ للدلالة على معناه، ويسمّى ذلك المشترك المحكم.

ويفضّل كلّ منها بفصله. واشترك المجمل والمؤوّل في نفي الرجحان؛ ويسمّى مشتركهما متشابهاً، والمراد بـ «المحكم» و «المتشابه» نفس اللفظ لا الراجع وغير الراجع، ففي العبارة مساهلة.

الثاني: قسم المركّب إلى التام وغيره،
والتام ما يحسن السكوت عليه وهو من الأسمين، أو اسم وفعل لا غير، و «الدلالة الأوّليّة» الوضعيّة، وبها احترز عن «أريد منك القيام» ونحوه، والمراد بـ «احتمال الصدق والكذب» نظر إلى ذات اللفظ، لا بالنظر إلى مادة مخصوصة، ليدخل فيه نحو خبر الله تعالى، وما لا يحتمل الصدق أصلاً كـ «الواحد زوج»، و «الاثنان فرد». والتقيدي المركّب من لفظين فصاعداً أحدهما مخصّص للآخر وقيد له، كـ «الحيوان الباطق»، ويقوم مقدمهما الإنسان، وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كـ «الإنسان الفاضل»، والغالب تركّبه من الموصوف والصفة، وقد لا يتركّب منهما كـ «رامي الحجارة»، والتقيدي ينتفع به في التعريف، والمراد بقوله «أو من غيرهما» التركيب من اسمين، ولا مقيد كـ «زيد وعمر»، ومن فعلين كـ «قمذ وقام»، ومن حرفين كـ «هل» و «على»، وضمير «غيرهما» يعود إلى القسمين المذكورين؛ فإنّه مثل بقسمين. وقال بعض: يعود إلى الكلمة والأداة؛ وليس بشيء.

ويخرج من تقسيم المصنّف الاستفهام والنهي، ويدخلان في التنبيه إلا أنّه لم يصطلح عليه، فالأولى ما ذكره في غير هذا الكتاب^١، وهو أنّ اللفظ المركّب إن دلّ على الطّب بالوضع، فإنّما على طلب الفهم وهو الاستفهام، أو على طلب الفعل وهو الأمر وقسماء، أو على طلب الترك وهو النهي، وإن لم يدلّ على طلب أصلاً، فإن احتمل الصدق فهو الخبر، وإلا فهو التنبيه.

ومع ذلك يخرج منه طلب الترك من المساوي والأعلى، وإن أمكن تشبيهه بالالتماس والدعاء، إلا أنّه يحسن طلب فعل وإن كان ينبغي أن يقال: فهو النهي وقسماء أيضاً.

الثالث تقسيم اللفظ المفرد باعتبار مدلوله لفظاً.

وأخره عن المركّب مع أنّه مفرد: اعتباراً بأنّ مدلوله قد يكون مركّباً، وحصر الأقسام أنّ اللفظ المفرد إمّا أن يكون مدلوله لفظاً أو معنى، والثاني منه تقدّم، والأوّل إمّا أن يكون ذلك اللفظ مفرداً أو مركّباً، وأيّاً ما كان إمّا أن يدلّ على معنى، أو لا، فالأقسام أربعة.

الأوّل: لفظ مفرد ومدلوله لفظ مفرد دلّ على معنى، كالكلمة الدالّة على الاسم الدالّ على معنى، وفي هذا قرينة رائدة؛ لأنّ مدلول لفظ «الاسم» مفرد أيضاً، ولو قيل به كان أولى، وكذا الفعل.

قال في المحصول: وكذا القول والكلام والأمر والنهي^٢

ويشكل بأنّ مدلول القول مركّب، وكذا باقيها، ولو استعمل القول في المفرد لم يثاب في الباقية.

الثاني: لفظ مفرد ومدلوله لفظ مفرد ولا معنى له، قال المصنّف: «كالعرف المعجم» فإنّه يدلّ على الباء وهي لا تدلّ على معنى

١ راجع مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٦٠-٦١، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٤.

٢ المحصول، ج ١، ص ٢٣٥.

وقيل :

هذا الثاني غير مطابق لوجهين .

الأول : أن الحروف المعجم مركب تقييدي ومورد القسمة اللفظ المفرد .

قال الرازي . إنما مثل به ؛ لأنه حمل مورد القسمة اللفظ لا غير^١

ويمكن الجواب بأن المثال هو الحروف ، وذكر المعجم ليتميز به عن حروف

المعنى . لا أن الموضوع للباء هو الحرف المعجم

الثاني : سمع عدم دلالة الباء - مثلاً - على معنى . فبأنها تدلّ على قسمها

المخصوص

وأحاب الرازي : بأننا لا نعني بعدم دلالة على شيء إلا دلالة على ذلك الرقم^٢ .

ودفع . بأن فيه اعترافاً بدلالته على معنى آخر .

فالأولى أن يقال : دلالة اللفظ على معنى يشترط فيها وضع اللفظ للمعنى .

والرقم ليست الباء موضوعة له ، بل [الرقم موضوع للباء] . وهو معنى المهمل ؛ لأن

المراد به لفظ لم يوضع لمعنى . وإن وضع له معنى من وضع أو رقم كلفظ «المهمل» .

فالأجود في المثال مهمل ؛ فإنه لفظ دالّ على «ديرة» الذي لا يدلّ على شيء .

قلت : هكذا ذكره السيد العلامة ضياء الدين (رحمه الله تعالى) . وأشار الإمام

جمال الدين (طاب ثراه) في كتابه إلى الإشكال في جواب صاحب المحصول^٣ .

وعبارة المحصول هكذا : ليس المراد من قولنا . الحرف لا يفيد شيئاً إلا نفس تلك

المدة^٤ . وهذا يحتمل إرادته أن الألف هي نفس المدة . فكيف يحكم عليها بأنها اسم

لها ؟ وعلى هذا يكون الاستثناء من محكي القول لا من لفظ «شيئاً» . كما أورده

الإمام جمال الدين والسيد الشارح . ولا يراد بـ «المدة» الرقم المكتوب ؛ لعدم دلالة

اللفظ عليها . وليس الرقم موضوعاً للألف ؛ لأن البحث في الوضع اللغوي . ودلالة

١ . راجع المحصول . ج ١ . ص ٢٣٦ لكن عبارة أخرى

٢ . راجع المحصول . ج ١ . ص ٢٣٦

٣ . نهاية الوصول إلى علم الأصول . ج ١ . ص ١٨٦

٤ . المحصول . ج ١ . ص ٢٣٦ .

الكتابة ليست شخصية، وأمّا تمثيله بلفظ «مهمل» فحسن لولا قول الجوهري :
المهمل من الكلام خلاف المستعمل^١؛ فإنه لا يتم من وجهين :

أحدهما : أنه إن أخذ «المهمل» وحده منع كونه موضوعاً لنحو «ديز»، وإن
أخذه بقيد أنه من الكلام كان مركباً تقيداً لا لفظاً مفرداً.

الثاني : أنه جعله غير موضوع، والنفوي جعله غير مستعمل، وبينهما فرق. اللهم
إلا أن يراد بـ «المستعمل» الموضوع، ومثل في شرح المنهاج بالحرف المهمل
كـ «قاف» البدوي^٢.

ويرد عليه : أنه مركب تقيدي أيضاً

والأجود أن الحرف المعجم يوجد دالاً على «أ - ل - ف» مثلاً الدالّ على المدة
الهوائية، فلا يطابق المثال، إلا أن يراد بالمعنى ما ليس لفظاً؛ إذ المدة الهوائية لفظ
قطعاً، ولا يصحّ الجواب بأن الألف نفس المدة، لأنه دالّ عليها - كما قال
البصريون :

إن ألفاظ النهج أسماء مستعملتها للحروف البسيطة من الكلام - وقد يوجد الحرف

المعجم نفس الألف مثلاً الدالّ على المدة الهوائية

فيطابق المثال الفرض، ولكن كان يفني عنه لفظ ألف بـ «آ»، كما ذكره صاحب
المحصل^٣.

والظاهر أن المراد في المحصول هذا، وبتقدير أن يريد أن المعنى لا يفيد شيئاً
أنه يقصد تلك المدة، يرد عليه ما ذكره هنا، إلا أن يريد بـ «الشيء» المعنى،
ولا يجعل اللفظ معنى، فيزول الإيراد حينئذ.

الثالث : لفظ مفرد دالّ على لفظ مركب دالّ على معنى، كلفظ «الخبر» الدالّ
على «زيد قائم»، وكلفظ «الأمر» الدالّ على «قم».

الرابع - ولفظ مفرد دالّ على لفظ مركب مهمل قال الرازي : الأقرب أنه غير

١. الصحاح، ج ٢، ص ١٨٥٥، «مهمل».

٢. لم نثر عليه في الإيهام في شرح المنهاج.

٣. لم نثر عليه.

موجود؛ إذ التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة^١.
 وردّ: بإمكان وجوده من العايت، ولو ستمّ عدم وجوده لا يلزم عدم وضع لفظ
 له؛ لوضعهم للمعدوم، بل والممتنع.
 والحقّ أنّ النزاع لفظي، فإن أريد بالتركيب مطلق التركيب فهو الهذيان، والمهمل
 إن أدّ مدلوله مثل ديز لجزء، وهو مركّب لا معنى له.
 واعلم أنّ اللفظ قد يدلّ على عدم اللفظ كـ «السكوت»، وقد يكون مدلوله
 لفظاً، مهملّاً كان أو مستعملاً مفرداً أو مركّباً، كلفظة «لفظ» فإنّه وضع بإزاء
 ما يتلفّظ به مطلقاً.

[الفصل الرابع في الأسماء المشتقة]

قال :

الفصل الرابع في الأسماء المشتقة :

الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل تدور في تصاريفه حروف ذلك الأصل لأصول .

وهو إما بالزيادة أو النقصان ، أو بهما إتما في الحروف أو الحركات ، أو فيهما .

فالأقسام خمسة عشر إلى آخر الأمثلة . [تهذيب الوصول ، ص ٦٧]

أقول . لَمَّا انقسم اللفظ الدال على المعنى إلى ما يدل على الذات وقد مر
وإلى ما يدل على الوصف وهو المشتق ، ذكره هنا ؛ وأخره عن الأول ؛ لتأخر
مدلوله عن مدلول الأول بالدات

ومباحث المشتق تتعلق بماهيته وأقسامه وأحكامه . فعرفه الميداني^١ بأنه عبارة
عن أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر^٢
وردة . بأن الاشتقاق ليس الوجدان ، ولطاهر أن التعريف المراد له هو رد أحدهما
إلى الآخر . ونقض بالماضي إذا نسب إلى المستقبل ، والمصغر إلى أصله^٣ .
ويمكن الجواب . بأن الرد إنما يكون حيث يمكن وهو هنا ممتنع .
ثم عرفه في المحصول بما في الكتاب^٤ .

١ . أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري . الأديب البخت ، صاحب مجمع الأمثال ، لم يؤلف مثاله في
موضوعه . ولد في نيسابور ، وتوفي بها سنة ٥١٨ هـ . الأعلام . ج ١ . ص ٢١٤

٢ . نقله عنه الرازي في المحصول . ج ١ . ص ٢٣٧ ، ولعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول . ج ١ . ص ١٨٧

٣ . المراد هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول . ج ١ . ص ١٨٧

٤ . المحصول . ج ١ . ص ٢٣٧

وهو تعريف علي بن عيسى الرماني^١ نقله عنه رضي الدين بن جعفر النحوي^٢،
إلا أنه قال: يدور في تصاريفه الأصل^٣؛ وعرفه هو في شرح القانون بـ:

أنه اقتطاع صيغة من صيغة تستوعب حروفها الأصلية على ترتيبها، وتؤدي
معناها مع زيادة، ومنه يعرف المشتق والمشتق منه^٤

والمراد بـ «التصاريف» جمع تصريف، وهو مصدر «صرفت الشيء»، إذا جعلته
في جهات مختلفة «تشبيهاً له بتصرف الرياح»، فحروف الكلمة كالمادة، وصيغها
المختلفة بحسب تصاريفها كالصورة المتعاقبة، والتصاريف للفعل كالإعراب للاسم
في دلالاته على المعاني المختلفة مع اتحاد لمادة، وذكر «الأصول»؛ ليخرج
الزائدة، وهي حروف هويت الثمان، وليس المراد أنها زائدة دائماً، بل إذا كان في
كلمة حرف زائد فهو منها، ويفيد هذا التعريف احتياج المشتق إلى أمور أربعة:

الأصل، وهو لفظ له معنى والفرع، وهو لفظ آخر مستعمل مناسب للمعنى
الأول، واشتراك اللفظين في الأصول وتغير يكتفي بالفرع.

لا يقال: قد جعل من التغير بعض الحروف كـ «خف»، فلا يقع المشاركة بينهما

في الأصول

فجيب: بأن المعتبر في المشاركة الأصية، ولا شك أن «خف» أصله خوف،
فقلبت الواو ألفاً ثم حذفت؛ لالتقاء الساكنين، وهو عارض هذا إن مثل به؛ وإلا
فالمعتبر المشاركة في الحروف الأصول، وما حذف فإنه من الزوائد، وإلا لكانا واحداً.
وعرف الاشتقاق: بأنه ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه^٥.

١. أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (٢٩٦ - ٢٨١ هـ) بحث معتزلي معشر، من كبار النحاة، له نحو مئة مصنف،
الأعلام، ج ٤، ص ٢١٧

٢. رضي الدين إبراهيم بن جعفر الإربلي، له شرح المقدمة الجرجانية للسنة بالقانون في النحو، والمنتزعات
لأبي موسى عيسى الجزولي البربري النحوي المتوفى سنة ٦٧٧ هـ كشف الظنون، ج ٢، ص ٨٠٠ - ٨٠١

٣. نقله العلامة من دون نسبة إلى أحد بقوله «وقيل»، مرجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص
١٨٧، نقله الزركشي عن الرماني في البحر المحيظ ج ١، ص ٤٤٦

٤. راجع حاشية العلامة التفتازاني والشرح الجرجاني عن الشرح العسدي، ج ١، ص ١٧١ - ١٧٢.

٥. نقل العلامة هذا التعريف بقوله «وقيل» مرجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٧

ورد. بأنّه تعريف المشتق، وابن الحاحب^١ جعله تعريفاً للمشتق^٢.

وقيل: ما غيّر من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان في الحروف أو في الحركات أو فيهما^٣. وردّ بما ذكر.

ومن أركان الاشتقاق يعرف أنّ أقسامه خمسة عشر - لأنّ أقسام الجنسين البسيطين ستة، وأقسام اجتماع أحوال الزيادة مع أحوال النقصان الثلاثة تسعة. مضروب الثلاثة في نفسها، وهذه مركّبات؛ إذ كلّ واحد فيه تغيّران بزيادة ونقصان. والرازي جعلها تسعة مضروب الثلاثة في نفسها، وقدم البسيطة، ليتوافق الطبع والوضع، وقدم أقسام الزيادة على النقصان؛ لأنّ الزيادة وجوديّة والنقصان عددي، وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف؛ لأنّ الحركة كالجزء من الحرف^٤؛ إذ الواو يتولّد من إشباع الصّـة، وكذا الألف والياء من إشباع الفتحة والكسرة، والحرّاء متقدّم على الكلّ بالذات -:

الأول: زيادة الحركة، طلب من الطلب زحيم حركة الياء من طلب، وهي بنائيّة فهي كالجزء - للرومها، بخلاف حركة الإعراب الصارضة - إذ ليس المراد بحركة الإعراب النوعيّة بل الشخصيّة؛ إذ للاسم العرب لا يتفكّ عن نوع الحركة.

لا يقال: الإعراب إنّما يلحق الاسم بعد تمامه وأصله السكون، ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة. إنّ أصله الإعراب؛ لأنّ نظر المحوي في الاسم من حيث عروض التركيب له، والإعراب أصل من هذه الحيثيّة، أمّا الاشتقاق في إنّ نظره يتعلّق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع قيل:

الفعل الماضي أيضاً بالظن إلى الوضع أصله الوقف؛ لأنّهم نصّوا على أصالة البناء

١. أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر، ابن الحاحب (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ)، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربيّة، كردي الأصل، من تصانيفه الكافية في النحو، والثانية في الصرف، منتهى السؤل في أصول الفقه الأعلام، ج ٤، ص ٢١١.

٢. شرح مختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية العلامة الصفارني، ج ١، ص ١٧١.

٣. القائل هو الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٨.

٤. المحصول، ج ١، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

هي الأفعال، ونصّوا على أصاله السكون في البناء^١.

أو تقول: لما كانت حركة الإعراب النوعية لا تختلف إلا بعامل كانت عارضة، بخلاف حركة البناء. والمثال الجيد: «ضرب» من الضرب، فإن حركة الباء زائدة. الثاني: زيادة حرف فقط: «كاذب» من الكذب، وهو مبني على أن اشتقاق اسم الفاعل من المصدر وزيد فيه الألف لا غير.

الثالث: زيادة الحركة والحرف. «طالَب» فعل ماضٍ من الطلب، زيد الألف وحركة الباء البنائية، ويرد عليها ما تقدّم.

والمثال السالم «ضارب» اسم فاعل من الضرب المصدر، زيد الألف وكسرة الراء.

الرابع: نقصان الحركة فقط: «خَبِرَ» اسم فاعل من «خَبَرَ» فعل ماضٍ، وهو مبني على اشتقاق اسم الفاعل من الفعل، وهو مما اتفق عليه كثير من أهل البصرة مع اختلافهم في اشتقاق المصدر من الفعل، وصرح بجوازه عبد القاهر^٢ في الشرح^٣، وبه أشعر كلام أبي علي^٤ في التكملة^٥ وعلى اعتبار حركة البناء نقصت حركة الراء فقط، ولا اعتبار بحركة البناء. «وَعَدَ» من الوعد، أو «ضَرَبَ» من الضرب. على مذهب الكوفيين في اشتقاق المصدر من فعله، بدليل توكيده به، مثل «قامت قياماً»، والمؤكد أولى بالأصالة مما يؤكد.

الخامس: نقصان الحرف خاصة، نحو «خَفَ» من الخوف، نقصت الواو.

السادس: نقصان الحركة والحرف معاً، «عِذَّ» من العدة، والمصنّف قال: نقصت

١. القائل هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٠.

٢. عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، واضح أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة، من كتبه: أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، العوامل المائة توفي سنة ٤٧١ هـ. الأعلام، ج ٤، ص ٤٨-٤٩.

٣. المراد من الشرح ظاهراً كتابه «المعنى في شرح الإيضاح»، ولم نثر عليه، نعم، نقله عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٢.

٤. أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي الأصل (٢٨٨-٣٧٧ هـ) أحد الأئمة في علم العربية. صاحب معتمد الدولة من ملوك آل بويه، فعلمه النحو، وصنف له كتاب الإيضاح في قواعد العربية. الأعلام، ج ٢، ص ١٧٩-١٨٠.

٥. نقله عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٢.

الهاء اعتباراً بالحظ أو بالوقف^١

السابع : نقصان الحركة مع زيادتها كـ «رم» فعل ماضٍ من الرّم المصدر، نقصت فتحة الراء فردّت ضمّتها.

ويرد عليه : أن المعتبر بالحركة النوعيّة لا الشخصيّة، وإلا تعدّدت الأقسام، فأمثال « طَلِبَ » من الطلب نقصت فتحة فردّت كسرة.

الثامن : نقصان الحركة مع زيادة الحرف، مثل «علیم» من «عَلِمَ»، بناءً على اشتقاق اسم الفاعل من الماضي، وعلى اعتبار حركة البناء ولو لم يجوّزه. قلنا «عَادَ» من العدد، نقص حركة لدال الأولى، فزید ألف بعد العين، أو «غضوب» من الغضب

للتاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف «اضرب» فعل أمر من الضرب المصدر، نقص حركة الضاد، وزيدت الهزة متحرّكة وكسره الراء

للعاشر نقصان الحرف مع زيادته : «ديار» من الديانة، نقصت التاء من ديانة وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الأخرى

ورده رضي الدين بن جعفر النحوي : بأنّ فيه نقصان حركة النون من ديانة، فإنّها بيانيّة^٢، فهو مطابق للخامس عشر، لا لهذا، والمثال المطابق : «والف» من الوليف، نقصت الياء وزيدت الألف، ومثله «دحرجا» من الدحرجة.

الحادي عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة : «نبت» من النبات، نقصت الألف وردّت حركة التاء البيانيّة إن اعتبرناها، وإلا طلب مثال غيره.

الثاني عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معاً، مثل «خاف» فعل ماضٍ من الخوف المصدر، نقص الواو وزيدت الألف وفتحت الفاء البيانيّة. وفيه مساهلة، ومثل «رام» من الرمي، ولا يحلو عنها والصواب «رامي» من الرمي.

الثالث عشر : نقصان الحركة والحرف معاً مع زيادة الحركة والحرف معاً، مثل

١ قال المصنّف في التهذيب والنهاية : نقصت الهاء التي هي جِوَصُ الواو وحركة الدال نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ١٩٠.

٢ لم يشر على قول رضي الدين النحوي إلا في البحر المحيط، ج ١، ص ٤٥٢

« ارم » من الرمي، زيدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحت الراء .
 الرابع عشر : نقصان الحركة والحرف مع زيادة حركة فقط، مثل « عد » من
 الوعد، نقصت الواو وحركتها وزيدت كسرة العين .
 الخامس عشر : نقصان الحركة والحرف معاً مع زيادة حرف فقط، مثل « كآل »
 من الكلال، نقص الألف التي بين اللامين وحركة اللام الأولى المدغمة في الثانية،
 وزيد الألف بعد الكاف .

قال :

ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق، فإن « الضارب » يصدق على ذات
 و « الضرب » قائم بغيرها، ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق، فإن من انقضى منه
 الضرب يصدق عليه أنه ضارب لأن المراد من حصل له الضرب، وهو قدر مشترك
 بين الحال والماضي، وللإجماع من النجاة على أن اسم العامل بمعنى الماضي
 لا يعمل، ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن على النائم، وقولنا « ليس بضارب الآن »
 لا يدل على النفي الكلي، والمنع الشرعي عن إطلاق الكافر للمؤمن بعده لا يقتضي
 المنع اللغوي، ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات، فإن أنواع الروائح لم
 يشتق لمحالها أسماء منها، ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة
 على خصوصية الشيء . [تهذيب الوصول، ص ٦٨ - ٦٩]

أقول : هذه أحكام الاشتقاق وهي أربع مسائل
 الأولى : لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه
 بها، وهو مذهب أصحابنا والمعتزلة، خلافاً للأشاعرة .
 لنا أنه لو اشترط لما صدق على فاعل الضرب الضاربية؛ لأن الضرب إنما قام
 بالمضروب؛ ولأنه تعالى متكلم وليس لكلام قائماً بذاته تعالى؛ لأنه حروف
 وأصوات يمتنع قيامها به، ولأنه خالق والخلق المخلوق وإلا تسلسل، وليس
 المخلوق قائماً بذاته تعالى بالضرورة .

قيل :

يُمْتَنَعُ قِيَامُ الضَّرْبِ بِالصَّرَبِ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ أَمْرًا بِهِ الْأَثَرُ ، بَلْ تَأْثِيرُ الضَّارِبِ فِيهِ ، وَهُوَ قَائِمٌ بِالضَّارِبِ ، وَصَدَقَ الْمُنْكَرُ بِاعْتِبَارِ قِيَامِ الْمَعْنَى ، وَنُمِنَ كَوْنُ الْكَلَامِ مَا ذَكَرْتُمْ ، وَالْخَلْقُ التَّعَلُّقُ الْحَاصِلُ مِنَ الْمَخْلُوقِ ، وَلَا قُدْرَةُ حَالَةِ الْإِسْبَاجِ ، وَحَيْثُ سَبَبُ التَّعَلُّقِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى سَمِّيَ بِإِعْثَالٍ ، وَإِطْلَاقُ الْعَلَقِ عَلَى الْمَخْلُوقِ مَجَارٌ^١

قلنا : التأثير لو غاير الأثر تسلسل ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قَدِيمٌ لَزِمَ قَدَمُ الْأَثَرِ صَرُورَةً ، وَاسْتِلْزَامُ قَدَمِ النِّسْبَةِ قَدَمِ الْمُنْتَسِبِينَ ؛ لَكُونَهُمَا مَقْدَمَيْنِ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ ، وَإِنْ حَدَثَ كَانَ لَهُ تَأْثِيرٌ آخَرُ ، وَيَتَسَلَّلُ ، وَالْكَلَامُ النَّفْسَانِي لَا يَعْقِلُ ، وَقَدْ بَيَّنَّ فِي الْكَلَامِ ، وَالْخَلْقُ لَيْسَ التَّعَلُّقُ ، وَلَوْ سَلَّمَ ثَبَتُ الْمَطْلُوبُ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ قَائِمًا بِذَاتِهِ تَعَالَى ، لَكُونَهُ حَادِثًا ، وَامْتِنَاعُ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَزِمَ التَّسَلُّسُ وَقَدَمُ الْعَالَمِ أَيْضًا ؛ لِأَنَّ قَدَمَ التَّعَلُّقِ - الَّذِي هُوَ نِسْبَةُ بَيْنِ الْإِعْثَالِ وَالْمَخْلُوقِ - يَسْتَلْزِمُ قَدَمَ الْمَخْلُوقِ ، وَلِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ «الضَّارِبِ» شَيْءٌ لَهُ الصَّرَبُ أَوْ ذُو صَرْبٍ ، وَلَفْظُهُ «لَهُ» وَ«ذُو» لَا تَقْصِيانِ الْحُلُولَ ، وَلِأَنَّ لَفْظَةَ «الْأَثَرِ» وَ«التَّأْثِيرِ» وَ«الْمَكِّي» وَ«الْمَدْنِي» وَ«الْحَدَادُ» أُمُورٌ مُسَبَّيَةٌ مِنْ مَعَانٍ يُمْتَنَعُ قِيَامُهَا بِمَنْ لَهُ الْإِشْتِمَاقُ .

وَاحْتَجَّوْا : بِاسْتِقْرَاءِ اللَّفْظِ فَلَمْ يَوْجَدْ فِيهَا لُتْنَاذِعَ

وَجَوَابُهُ : الْإِسْتِقْرَاءُ ضَعِيفٌ وَقَدْ أَبْدَيْنَا الصُّورَةَ .

الثَّانِيَّةُ : لَا يَشْتَرِطُ فِي صَدَقِ الْمَعْنَى مُشْتَقُّ حَقِيقَةٍ بَقَاءِ الْمَشْتَقِّ مِنْهُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِنَا وَأَبِي هَاشِمٍ^٢ وَالْمُعْتَزَلَةِ وَابْنِ سَيَّيَا^٣ ، خِلَافًا لِأَكْثَرِ الْأَشَاعِرَةِ ، وَقِيلَ يَشْتَرِطُ

١ راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠

٢ حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٤٠، وابن سيدي في منهاج الوصول إلى علم الأصول المطبوع مع الإيهام في شرح منهاج، ج ١، ص ٢٢٧، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٤.

٣ نقله عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٤٠، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٤. وابن سيدي هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سيدي (٣٧٠-٤٤٢هـ) الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والرياضيات والفلسفة، نشأ وتعلّم في بخارى، وتقلّد الوزارة في همدان، ثم صار إلى إصطهان، وصنّف بها أكثر كتبه، وعاد في أواخر أيامه إلى همدان ومات بها، الأعلام، ج ٢، ص ٢٤١-٢٤٢.

إن أمكن، وإلا فلا^١.

لنا: أن «الضارب» من حصل له الضرب، وهو أعم من حصوله في الحال أو الماضي؛ لانقسامه إليهما، ومورد التقسيم مشترك، ولا يلزم من سلب الخاص - وهو الضارب في الحال - سلب العام، ولأن النحاة ذكروا اسم الفاعل بمعنى الماضي، وحكموا عليه أجمعون - إلا الكسائي^٢ - بعدم العمل، فلولا صحة إطلاقه عليه لم يكن لذكر حكمه فائدة.

ورد بأن الإطلاق لا يستلزم الحقيقة، ولأنه لو لم يصدق المتكلم والمخبر حقيقة إجماعاً؛ لأن الكلام مؤلف من حروف يقدم سابقها لاحقها، فيمتنع تحقق ماهيته بأخرى؛ إذ يمتنع بقاؤه؛ إذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق، ولأنه لم يصدق على الثائم أنه مؤمن؛ لأن الإيمان إنما العمل الصالح، أو التصديق، أو هما، وعلى كل تقدير لا يتحقق حالة النوم^٣.

أجابوا عن الأول: بالمعارضة بانقسامه إلى الحال والمستقبل، وقول النحاة معارض بقولهم «إنه بمعنى المستقبل يعمل»، وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود يكفي وجود بعضها، ويمتنع صدق المؤمن حقيقة على الثائم.

وأحسب بالفرق، فإن الضارب من حصل له الضرب، وفي المستقبل لم يحصل، فالمجازية متحققة فيه بخلاف الماضي. وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث: إنه لا قائل بالفرق، فالتقول به خرق الإجماع^٤.

ورد: بما حكياه من القائل أولاً، وبأن عدم القول بالفرق ليس قولاً بعدم الفرق ولا يستلزمه، وخرق الإجماع في الثاني لا الأول، والأصل في الإطلاق الحقيقة^٥. احتجوا بأنه يصدق عليه أنه ليس بضارب الآن، فيصدق أنه ليس بضارب

١ حكاه عن قاتله الأندلي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٤٨، والمعلامة في نهاية الوصول إلى علم

الأصول، ج ١، ص ١٩٤، والسبكي في الإيجاز في شرح المساج، ج ١، ص ٢٢٨

٢ أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي، إمام في اللغة والنحو والقراءة ومؤلف هارون الرشيد السياسي وابنه

الأمين، أصله من أولاد الفرس وتوفي بالري سنة ١٨٩ هـ، الأعلام، ج ٤، ص ٢٨٣

٣ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٥-١٩٦

٤ و ٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٧.

مطلقاً؛ لأنَّ الثاني جزء من الأوَّل، وصدق الكلّ منزوم لصدق أجزائه بالضرورة. فلا يصدق عليه أنَّه ضارب؛ للمناقضة عرفاً، ولأنَّه لولاه سَمِيَ الصحابي الذي أسلم عن كفرٍ كافراً، وهو باطل بالإجماع.

والجواب: ليس بضارب الآن أخص من ليس بضارب مطلقاً، فعدمه أعم من عدم ليس بضارب مطلقاً؛ لما عرف أنَّ لأعم في جانب الوجود أخص في جانب العدم، وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص.

وتحقيقه. أنَّ الضارب من حصل له ضرب، وهو ماهية كلية لها جزئيات كثيرة بحسب الأوقات من الماضي والحاضر والآلات، والعامل

فإذا قيل: ليس بضارب الآن، كان نفياً لحزني معيَّن من تلك الجزئيات، أعني الضرب الواقع الآن، وإذا قيل: ليس بضارب مطلقاً، كان نفيّاً كلياً لسائر الجزئيات، والنفي الحرني لا يستلزم النفي الكلي، وهو معنى قول المصنّف «لا يدلُّ على النفي الكلي».



قوله: «صدق الكلّ يسلم صدق أجزائه»

قلنا نعم في جانب الإثبات، نعماً في جانب النفي فيصدق قولنا «الفرس ليس بحيوان ناطق»، مع عدم صدق «الفرس ليس بحيوان مطلقاً» الذي هو حروء قيل:

«ليس بضارب الآن» وقتية، وهي تستلزم لمطلقة، أعني ليس بضارب في الجملة، مع اتحاد موضوعهما، لأنَّ المطلقة العامة أعم من كل قصية فعلية، وصدق الخاص يستلزم صدق العام قطعاً^١.

قلنا: نمنع أنَّها وقتية بل هي مطلقة أيضاً، و«الآن» ليس وقتاً لسلب مطلق الضرب، بل الضرب المألوف، وهو الضرب المخصوص المقيد بالوقوع الآن، ومعناه ليس بضارب بضرب موجود الآن، ولو أريد به كون «الآن» وقتاً لسلب مطلق الضرب كذب عندنا؛ لأنَّ مدَّعانا صدق الضاربية عليه الآن حقيقة، ومن خواص الحقيقة امتناع السلب، وبو سلم صدق «ليس بضارب مطلقاً» لا يلزم منه

١. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٩.

كذب ضارب؛ إذ هما مطمئنان، وهما لا يتناقضان، إنما تناقض المطلقة الدائمة، ولا اعتبار بالعرف.

وأما حديث المسلم عن كفر، فالمانع من إطلاق الكفر عليه الشرع لا اللغة؛ تعظيماً لشأن الإسلام، والكلام في الإطلاق لمعوي.

الثالثة: قيام المعنى بالذات لا بوجوب أن يشتق لها منه اسم، وهو اختيار أصحابنا والمعتزلة خلافاً للأشاعرة.

لنا: أنه لو كان شرطاً لما وجد بدونه في أنواع الروائع وردّه في النهاية: بدلالته على أن لقيام ليس علة تامة في الاشتقاق، لا على أنه ليس علة في الجملة، ولا ريب أن إيجاب الاشتقاق يتوقف على وجود لفظ موضوع للمعنى القائم بالذات، وليس موجوداً هنا، فعاز تغلف الاشتقاق مسببه^١. ويمكن الجواب، بأن معنى الاشتقاق أخذ لفظ من لفظ الذات لأجل قيام المعنى به، وهو يستلزم الوضع.

والنزم الأمدي بصحة أن يقال للمعتمد في الرائحة: «مروّح»^٢. ومنشأ الخلاف هنا أن أصحابنا والمعتزلة جعلوا الله تعالى متكلفاً، بمعنى خلق الكلام في الأجسام. قالت الأشاعرة كان يجب أن يشتق لتلك الأجسام منها اسم، واحتجوا أيضاً بما تقدّم من قيام الضرب وقتل بغير الفاعل، وقد اشتق لغير من قامت به اسم.

الرابعة: مفهوم المشتق كالأبيض - مثلاً - يدلّ على شيء له بياض أو ذي بياض، وليس له دلالة على خصوصيّة ذلك الشيء من حيث كونه جسماً أو غير جسم، فإن علم ذلك فهو من خارج مفهوم اللفظ المشتق المطابق بطريق الالتزام؛ إذ لم يوضع للخصوصيّة ولا هي جزء ممّا وضع له؛ لأنّه لو دلّ الأبيض على أنه جسم لما صحّ أن يقال «الأبيض جسم»؛ لأنّه مثل قولنا «ذو البياض جسم»، وهو هدر.

١. راجع هدية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٣١.

الفصل الخامس في المترادف

قال :

الفصل الخامس في المترادف .

ووقعه في نحو « أسيد » و « سبع » وغيرهما يدلّ على جوازه ، وإمكان أن تضع قبيلة لفظاً للمعنى الذي وضعت به القبيلة الأخرى لفظاً آخر ، والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والفدرة على الفصاحة ، ولقيام الوزن بأحد اللفظين دون الآخر ، وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها .

ويمكن إفراده بخلاف التابع ، والمؤكد يفيد التقوية لا أصل المعنى ، والحدّ يدلّ على علل الشيء .^١ المتغايرة له .

ويمكن إقامة كلّ من المترادفين مقدم صاحبه ؛ لأنّ التركيب من عوارض المعاني .

[تهذيب الوصول . ص ٦٩ - ٧٠]

أقول : البحث في المترادف عن ماهيته وأحكامه .

أما الماهية فالمترادف لغة : المتتابع^١ ، وعرفاً - يظهر ممّا تقدّم في تقسيم الألفاظ - : وهو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك ، فـ « اللفظ » كالجنس ، وبـ « الموضوع » يخرج المهمل ، وتقييد المعنى بكونه موضوعاً له لفظ آخر يخرج المتباين ، ومن حيث هو كذلك ؛ لأنّ الترادف إنما يلحق اللفظ عند نسبته إلى لفظ آخر موضوع لمعناه ، ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفاً .

١ . الصحاح . ج ٣ . ص ١٣٦ ، « رد » .

وقيل :

المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد، فيخرج بـ «المفردة» الحد مع المحدود، و «باعتبار واحد» اللفظان الدالان على شيء واحد باعتبار صفتين كـ «الصارم» و «المهتد»، أو على صفة وصفتها، كـ «الناطق» و «المصيح»^١.

وقد منعه شذوذ^٢؛ إذ الفائدة تعريف ما في الضمير، وهو يحصل بالواحد، فالزائد عارٍ عن الفائدة، فلا يصدر عن الحكيم؛ لأنه عبث. قال ابن داود^٣؛ خاطبني ثعلب^٤ مراراً أن لكل لفظ معنى يخصه، وفرع عليه أنه لا يجوز نقل الحديث بغير لفظه، واستصوبه^٥. وأجيب؛ بمنع عدم الفائدة، كما سيأتي.

ولما كان الوقوع مستلزماً للإمكان استدلل المصنف على الوقوع أولاً وتقريره؛ أنه قد وجد في نحو إلفظي «الأسيد» و «السبع» و «الإنسان» و «البشر» و «العمود» و «الجلوس» ينقل أهل اللسان، وتقلهم حجة، وبكلف الاشتقاقين عارٍ عن الحقيقة.

وأما الإمكان فللقطع بإمكان أن تضع قبيلة لفظاً لمعنى ثم تضع أخرى لفظاً آخر له بلا شعور بالوضع الأول، وهو السبب الأكثرى.

وأما من واحد فالباغت عليه فوائد، كاتساع العبارة؛ فإنه إذا نسي أحد اللفظين

١. المحصول. ج ١، ص ٢٥٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٣.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٤.

٣. هو محمد بن دلود الظاهري المعروف بابن داود (٢٥٥ - ٢٩٧ هـ) أديب، مناظر، شاعر، أصله من إصهان، وتوفي بعماد مقتولاً، له كتب، وهو ابن الإمام دلود الصاهري الذي ينسب إليه المذهب الظاهري الأعلام، ج ٦، ص ١٢٠.

٤. هو أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (٢٠٠ - ٢٩١ هـ) الفارسي الأصل، إمام الكوفيين في النحو واللغة، من كتبه للمصحيح - الأعلام، ج ١، ص ٢٦٧؛ دانش نامه جهان اسلام، ج ٩، ص ٧٠.

٥. لم يثر عليه.

أمكن التعبير بالآخر، والتمكّن من الفصاحة إلى البلاغة في النظم والنثر، ولقيام الشعر بأحد اللفظين دون الآخر كقول المتنبي^١

أبلى الهوى أسعاً يوم النوى بدني وفرّق الهجر بين الحفن والوسني^٢

فإنه لا ينفع الوزن بـ «البعد» بدل «لنوى»، ولا بـ «النوم» بدل «الوسن»، ولا يحصل القافية بـ «النوم»، وكذا السجع، وهو الكلام المقفى

والقلب كالفتح والحتف؛ والتجانس وغيرها من أنواع البديع، وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعايه المطابقة ووضوح الدلالة، وبالعناية الأولى يراد التطبيق على مقتضى الحال، وهو وظيفة علم المعاني، وبالثانية علم البيان.

ومن جملة أقسام البديع مراعاة الضمير، وهو جمع أمر وما يناسبه لا بالنظار، كقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^٣ فإن «اللطيف» يناسبه «لا تدركه»، و«الخبير» يناسبه «وهو يدرك»، ويستقيم تناسب الأطراف.

ومنه: العكس والتبديل مثل «عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ».

ومنه الإحصاء، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ﴾^٤ الآية، فإنه لما عرف أنّ الروي^٥ هو «النون» من الآية السابقة، وتلفظ بقوله ﴿لِيُظْلِمَهُمْ﴾ عرف أنّ المعجز «يظلمون».

ومنه: الرجوع والتورية واللفّ والمشر والاستخدام، وهذا جميعه بحث معنوي، وهو وظيفة البلاغة، وقد يكون لفظاً وهو وظيفة الفصاحة، كالتجانس والقلب وردّ العجز على الصدر مثل: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾^٦.

١. أبو الطيّب أحمد بن الحسين الكوفي الكندي، المعروف بالمتنبي (٢٠٣-٢٥٤هـ) أحد مفاهير الأدب العربي، تبارى الكتاب قديماً وحديثاً في الكتابة عنه الأعلام ج ١، ص ١١٥.

٢. مضي الديب، ج ٢، ص ٢٩٤، الرقم ٢٩٩.

٣. الأنعام (٦): ١٠٣.

٤. المنكوت (٢٩): ٤٠.

٥. الروي: الحرف الذي تبنى عليه القصيدة. سائر العرب، ج ١٤، ص ٣٤٩، «روي».

٦. الأعراب (٣٣): ٣٧.

قيل :

التجانس يحصل بلفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير الآخر . كحفظ
« العبي بالمين » . وهو إنما يكون بالاشتراك لا بالترادف

قلنا : الاشتراك سبب التجانس في الألفاظ الأصلية ، أما التجانس غير التام أو
في الألفاظ الفرعية - كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالأفعال وأسماء
الفاعلين والمفعولين - فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف كثيراً ، مثل « سائل تجد
وسائل » ، فإن الثاني جمع وسيلة المترادفة بلوصلة والذريعة ، فلولا وجود الوسيلة
لما أمكن هذا التجانس ، ومثله قول الشاعر .

وحللت فيهم سائلاً قرأيت جوداً سائلاً^١

قوله « ويمكن إفراده » إلى آخره ، ته به على أشياء ظن أنها مترادفة :

فمنها : التابع والمتبوع مثل « حسن سن » ، و « كثير بشير » .

وأبطل المصنف ترادفهما بصحة إفراد المترادف ، كقوله تعالى : ﴿ مَا هَذَا بِشِئْرًا ﴾^٢ ، ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَشِيرٌ ﴾^٣ ، ولا يمكن أن يقال « حسن وبشير » ونحوهما .
ومنها المؤكد والمؤكد .

ورده بأن المؤكد يفيد أصل المعنى ، والمؤكد يفيد التقوية ، فلا يتحد معناهما .
ويشكل بإفادة بعض المؤكّدات حال إفرادها كل المعنى ، كالمتكرّر بلفظه ، وحال
ضمّها كضمّ المترادف ، فإنه مع الضم لا يفيد أصل المعنى ؛ لحصوله بالأوّل .
والتأكيد لغة : الإحكام^٤ ، واصطلاحاً قال فخر الدين : هو اللفظ الموصوع لتقوية
ما يفهم من لفظ آخر^٥ .

ورده : بأنه تعريف المؤكد مع عدم انعكاسه ؛ لخروج التأكيد بلفظ « المؤكد »
مكرراً مثل « باطل باطل » ، ولأن بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تأكيد

١ لم نعر عليه

٢ يوسف (١٢) : ٣٦ .

٣ العصر (١٠٣) : ٢ .

٤ . المصباح المنير ، ج ١ ، ص ١٧ ، « أكد » .

٥ . المحصول ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

ألفاظها الموضوعية لها.

فالأولى أن يقال: «هو تقوية دلالة لفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصاً». وبالشخص يدخل المكرر والمؤكد، وهو اللفظ المفيد تقوية دلالة لفظ مغاير له شخصاً على معناه، وقد يكون للمفرد كـ «نفسه وعينه»، وللمثنى مثل «كلا وكلتا»، وللجمع مثل «كل وأجمعين» وبالتكرار، أما المفرد كما تقدم، وأما الجملة، كقوله ﷺ: «والله لأغزون قريشاً» - ثلاثاً^١ - ولا شك في جوازه، والوقوع بالاستقراء.

ومها الحد والمحدود، كـ «الحيوان ناطق» و «الإنسان».

ورّد: بأن الحد يدل بالمطابقة على عس المحدود، أعني الذاتيات التي منها تقوم حقيقته، والاسم إنما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على ذاتياتها، فلا يستحد معناه، وإنما يتوهم في بعض المترادفات أنها معرفة، كإقامة لفظ «ظاهر» مقام «خفي».

والحق أنه تعريف لعطي لا محقق.

وقيل: هو حد؛ لأنه تبديل بأوضح^٢.

ورّد: بأن الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالإجمال.

قوله: «ويمكن إقامة كل من المترادفين». هذا اختيار كثير، ومنعه الرازي^٣. وفصل آخرون فأجاروا إقامة المترادف مقام مراده من لئنه، ومنعوا عن غير لفته^٤ باللغة واللغتين، فمنع في الثاني خاصة.

احتج المصنف بأن التركيب - أعني نسبة أحد الحزمين إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية والإضافة - يعرض بالذات للمعاني، وبالعرض للألفاظ الدالة عليها^٥.

١. سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٣١، ح ٣٢٨٥-٣٢٨٦ تنسيق الكري، ج ١٠، ص ٨٢، ح ١٩٩٢٩-١٩٩٣٠.

٢. حكاه عن كثير من المشككين الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٥٧.

٣. المحصول، ج ١، ص ٢٥٦-٢٥٧.

٤. منهم البيضاوي وصفي الدين الهندي في الإيهام في شرح المنهاج ج ١، ص ٢٤٢.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٦.

فإذا جاز أن يقال «رأيت إنساناً ضرب أسداً» باعتبار ضمّ معنى إلى معنى، جواز «بشراً يضرب أسداً وسبعاً»؛ لوجود ذلك المعنى والتركيب عارض له.

احتجّوا: بأنّه لو صحّ لصحّ «خُدا أكبر»^١.

وأجيب: بأنّ التعمّد وقع بعين «الله أكبر» تعبدّاً، وإن أريد الدلالة على مفهومه يجوزناه^٢.

قال الرازي :

لا نسلم أنّ للتركيب من عورض المعاني لا غير؛ لأنّ المعنى الذي يعتبر عنه

بالعربية بلفظ «من» يعتبر عنه بالفارسية بلفظ «از»، فإذا قيل «خرجت من الدار،

أعاد، ولو قال «خرجت از الدار»، لم يعد. وهذا لم يأت من قبيل المعاني، بل من

قبيل الألفاظ، وإذا عقل ذلك في لغتين لم يَلَمْ لا يجوز مثله في لغة واحدة^٣.

والجواب: المنع من عدم جواز إبدال «من» بـ «از»، ولو سلم فالفرق بين

اللغتين والواحدة أداؤه إلى اختلاط اللغتين، أمّا الواحدة فلا.

قيل :

الأولى الجواز مطلقاً عقلاً وشرعاً، والتفصيل لغة؛ لأنّ اللفظ المترادف من غير

اللفظ كالمهمّل، فلا يقيد ما أعاد اللفظ المستعمل فيها^٤.

١ و ٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٧.

٣. المحصول، ج ١، ص ٢٥٧.

٤. لم نشر عليه، ولكن راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٢٠٧ والإيجاز في شرح المنهاج، ج ١،

ص ٢٤٢.

الفصل السادس في الاشتراك

[البحث الأول : المشترك]

قال :

الفصل السادس في الاشتراك ، وفيه مباحث ،

الأول ، المشترك هو اللفظ الموضوع بحقيقتين فما زاد ، وضعاً أولاً من حيث هما كذلك .

فخرج المترادف بتعدد الحقيقة ، وخرج بالوضع الأول لهما المجاز ، ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطئ المتناول للمختطفين ، لا من حيث الاختلاف .

ووجوده دال على جواره ، وإمكان وقوعه من القيلتين أو من القبيلة الواحدة ، وتكون الفائدة الإجمالية موجودة وإن التفت التفصيلية كما في أسماء الأجناس ، واحتجاج النفاة بالإخلال بالفهم على تقديره ضعيف لأن مع القرينة لا إخلال ، ولأن الفائدة الإجمالية موجودة . [تهذيب الوصول ، ٧٠ - ٧١]

أقول : إنما أخرج المشترك عن المترادف ، لتقدم مدلوله على مدلوله ، ولأن المترادف نص في معناه - كما تقدم - عند بعضهم ، والمشارك محمل والنص مقدم وعرفه بما ذكر ، فـ « اللفظ » حسن .

وبـ « الموضوع » يخرج المهمل ، وبـ « حقيقتين » يخرج ما لم يوضع إلا لحقيقة واحدة ، سواء وافقه لفظ آخر في وضعه تلك الحقيقة وهو المترادف ، أو لا ، وهو المتباين ، و « فما زاد » يدخل فيه ما له حقائق كثيرة ، كـ « العين » ، وبـ « الوضع الأول » يخرج الحقيقة والمجاز ، فإن المجاز متفرع على الحقيقة للعلاقة بينهما ، و « من حيث هما كذلك » أي حقيقتان متعديتان ، يخرج المتواطئ كلفظ « الحيوان »

المتناول للإنسان والفرس، وهما حقيقتان متعددتان، لكن تناولهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان، بل من حيث دخولهما تحت موضوعه أعني مفهوم الحيوان.

وكان ينبغي تقييد الحقيقتين بالمختلفتين، كما فعل في المحصول^١؛ ولعلّه إسقاط من الناسخ؛ ولهذا ذكره في حل التعريف، وكان ينبغي أن يقول أخيراً «ومن حيث هما كذلك» وقد قال «ومن حيث هو» فأفرد الضمير، ولعلّه أيضاً من الناسخ.

ثم يشكّل بعدم أطراده؛ لدخول ما وضع لحقيقتين على الاجتماع. فردّ بعدم انعكاسه؛ لخروج ما وضع لشئيين، أحدهما وجودي، والآخر عدمي، كـ «الحيض» و «الطهر»، لأنّ العدمي ليس حقيقة.

ثم إخراج المتواطئ بالأخير مستدرك لخروجه بقوله «الموضوع لحقيقتين»، فإنّ المتواطئ لم يوضع إلا لحقيقة واحدة وإن تعددت أفرادها اختلفت أو لم تختلف، وإخراجه المترادف بتعدد الحقيقة يشكّل بما ذكر، من إمكان وجود مرادف اللفظ المشترك، فتعدد معاني المترادف.

ولمّا أورد في النهاية خروج المتواطئ بالأول قال:

الأولى أن يقال هو اللفظ الواحد لمتناول لمدة معان، من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء.

فبالأول يخرج المتباينة، وبالتالي بعلم، وبالتالي المتواطئ، وبالتالي الحقيقة والمبجار، وبالتالي المنقول^٢.

ثم اختلفوا في وجود المشترك فقليل^٣ وجب^٤، وقيل^٥ ممتنع^٦، والحقّ الإمكان. لنا؛ الوقوع في «القرء» لفهم السامع معنييه من غير مبادرة إلى أحدهما، ولا إلى مشترك بينهما، ولو كان حقيقة أو مجازاً فهم الحقيقة، وكذا لو كان منقولاً فهم المنقول إليه، ولو كان متواطئاً فهم المشترك بينهما، والوقوع فرع الجواز؛ وهذا بمنع

١. المحصول، ج ١، ص ٢٦٦.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٠.

٣ و ٤. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠. ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٠.

الامتناع لا الوجوب.

وللقطع بإمكان وضع قبيلة لفظاً لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر، واشتهر الوضعان؛ وهو السبب الأكثرى، وكذا نقطع بإمكان وضع الواحدة لمعنيين على سبيل البدل، والفرض من وضعه حينئذٍ التمكن من التعبير عن كل من المعنيين مجعلاً عند تعرّده عن قرينة، ومفصلاً عند القرينة، ولا يلزم من انتفاء التفصيلية انتفاء الإجمالية؛ فإن أسماء الأجناس لا خلاف في وضعها مع عدم الفائدة التفصيلية فيها، وهو السبب الأقل، ولأن التجانس الذي هو من محاسن البديع لا يقتدر عليه غالباً إلا بالألفاظ المشتركة، كقوله تعالى ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾^١، وقوله ﷺ: «خلوا بين جرير والجرير»^٢ عسى به جرير بن عبد الله البجلي^٣ وزمام شاقة.

والتجانس مقصود، فلو ذهب المشترك واقتصر على الألفاظ المتباعدة والمتراقة لعب ذلك من المحاسن، ولأن الاشتراك واقع في الجموع كـ «كعاب» جمع «كعب» و «كعبة»، وهي لفظ يصلح للمفرد والجمع كـ «راح» للخمر، وجمع راحة، و «عقاب» للجزاء على الذنب، وجمع عقبة. وهذا كما يدل على أنه لا خلاف فيه بالفائدة، يدل على وقوعه من واضح واحد. وقد نازع في ذلك جماعة؛ لأن واضح المفرد واضح الجمع.

احتج المانعون بأنه على تقدير الاشتراك ينتفي العلة الغائية من وضع اللفظ؛ إذ هي الإفهام. وتردّد السامع بين المعاني وعدم حمله على أحدها؛ لامتناع الترجيح بلا مرجح ينفي الإفهام، ولأنه إن ذكر مع قرينة فيطول بلا فائدة، أو بدونها فلا فهم أصلاً وكان عبثاً.

١. الروم (٣٠): ٥٥.

٢. النهاية في غريب الحديث، ج ١، ص ٢٥٩، «جرر» شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٨، ص ٢٧٧.

٣. جرير بن عبد الله البجلي، أسلم قبل وفاة النبي ﷺ بأربعين يوماً، ومنه النسب ﷺ بكتابه إلى ذي الكلاع وقومه، وكان له في الحروب بالعراق القادسية وغيره أثر عظيم، وكتب علي ﷺ معه كتاباً إلى معاوية يدعو به إلى البيعة، ولكنه - كما قيل - يهوى علياً ﷺ. وتوفي سنة ٥١ أو ٥٤ هـ. راجع الإصابة في تسمية الصحابة، ج ١، ص ٥٨١-٥٨٣، الرقم ١١٣٩؛ وسير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ١٤١-١٤٦، الرقم ٢٠٤.

والجواب : نمنع انتفاء الغاية ؛ لأنها قد يكون الإفهام الإجمالي ، وهو مما يقصده العقلاء . وتردّد السامع مانع من الإفهام التفصيلي لا من مطلق الإفهام .
ونمنع عدم الفائدة بذكر القرينة ؛ لجواز كون القرينة عند المخاطب مجهولة عند السامع غيره ممن لا يريد المتكلم بفهامه ، ولأنّ السمع في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي نوع مشقة فيزيد به الثواب .
أو نقول بدون القرينة ونمنع العبثية ؛ لفهم أحد المعاني ، وانتظار التعيين ، وهو من مقاصد العقلاء .

على أنّ ذلك لو سلّم لم يمنع من واضعين ، وانتفاء أحد السببين لا ينفي الآخر . واحتجّ الآمدي على وقوع المشترك : بأنّ اسم الوجود يطلق على القديم والحادث ، فإن كان حقيقة في أحدهما خاصة صحّ نفيه عن الآخر ، وإلا فهو مشترك ؛ لأنّ الوجود إن كان نفس الماهية فلاشتراك حاصل قطعاً ، وإن كان زائداً فهو حاصل أيضاً ، لأنّه واجب في القديم ممكن في المحدث ، وهما حقيقتان مختلفتان^١ .

اعترض : بأنّ الوجوب والإمكان لا يمنعان التواطؤ كالعالم والمتكلم .
وأجيب : بأنّ الوجوب والإمكان وصفان لارمان ؛ لاستحالة انفكاك الوجود عنهما ، واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات .
واحتجّ الموجبون : بأنّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية ، والمتناهي إذا وُزّع على غير المتناهي حصل الاشتراك قطعاً .

والجواب : الوضع يستدعي التصوّر لما وضع له لفظ متناهٍ ، لا التصوّر ما لا يتناهي . ولو سلّم قلنا : كلّ لفظ إن وضع لمعاني متناهية كان المجموع موضوعاً لمتناهٍ أيضاً ، لا لغير المتناهي ، وإن كان موضوعاً لغير متناهٍ أو كان مجموعها موضوعاً لغير متناهٍ فهو يهت .

أو نقول : لو سلّم لزّم عدم تناهي المعاني المختلفة المتضادة ، وأما المتماثلة فلا يجدي عدم تناهيها ؛ لجواز وضع لفظ واحد للقدر المشترك بينها كلفظ

«الإنسان» في أفرادها الغير المتناهية، وعلى تقدير التسليم والمتعقل منها مستثاء وغير المتعقل لم يحتج إلى لفظ

[البحث الثاني في أقسام الاشتراك] قال :

البحث الثاني في أقسامه :

مفهوما للفظ قد يتباينان، كـ «الحيض والطمهر» و «السواد والبياض»، وقد يتوافقان بأن يكون أحدهما جزءاً من الآخر، كـ «الممكن» المشترك بين العام والخاص، أو يكون أحدهما صفة للآخر، كـ «الأسود» المسمى به، ثم إطلاق «الأسود» على هذا الشخص وعلى لفظ بالتواطؤ، إن قصد اللون، وبلاشتراك، إن قصد اللقب.

ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين هذين الشيئين ووجوده؛ لأن الفائدة مشتركة في الوضع، بحيث إذا أطلق اللفظ استنبذ منه معنى، وآلا لكان عيباً، ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه؛ لأنه لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات، وهو معلوم لكل أحد، وهو ممنوع الجواز وقوعه من واضعهم. [تهذيب الوصول، ص ٧١]

أقول : هذه أقسام المشترك، وإنما قل «مفهوما للفظ» ولم بجمع؛ لأنه أقل أحواله.

والتعابير بين المفهومين قد يكون بالعدم والملكية كـ «الحيض والطمهر»، وبالتضاد كـ «الجون» للسواد والبياض، والتوافق يكون أحدهما جزءاً من الآخر، كـ «الإمكان» للعام والخاص، فإن العام جزء من الخاص؛ لأن رفع إحدى الضرورتين جزء من رفعهما، وصدق لفظ «الإمكان» على الخاص بالاشتراك أيضاً؛ لاجتماع مفهومي الإمكان، وهما رفع إحدى الضرورتين، ورفعهما فيه، وإنما يكون أحدهما صفة للآخر كلفظ «الأسود» علماً على شخص له سواد،

فإنَّ اللفظ صادق على ذاته باعتبار العلميّة، وعلى صفته، وهو كونه ذا سواد^١، ثمَّ إنَّ إطلاق لفظ «الأسود» على هذا الشخص وعلى القارّ بالتواطؤ، إن أُريد كونه ذا سواد؛ لتحقق السواد فيه وفي القارّ، وربما كان غير متفاوت، وإن كان متفاوتاً قيل: بهما بالتشكيك، وإن قصد التنبّه - أي الاسم الموضوع علماً - كان صدقه عليه وعلى القارّ بالاشتراك، لأنَّ مفهومهما متباينان.

قال الرازي في المحصول:

لا يجوز اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه؛ لأنَّ اللفظ الموضوع لا يحدّ وأن يكون بحيث إذا أُطلق فهم منه شيء ما، وإلا نكان عبثاً، وهذا اللفظ المشترك بين الوجود والعدم لا يفيد إلا لتردّد بينهما؛ وهو أمر معلوم قبل ذلك الوضع، وقبل إطلاق اللفظ وبمدهما^٢

وأجاب المصنّف. بأنّه لو سلّم لم يقع وقوعه من واضعين، وهو السبب الأكثر، ويمكن وقوعه من واضع واحد، ويصحّ عدم الفائدة، فإنّ قوله «اعتدي بالأقراء» بقبدها أمراً لم يكن حاصلًا قبل إطلاق هذا اللفظ، مع أنّ القرء مشترك بين الوجود والعدم^٣، وكذا لو فرض وضع الألف له ولعدمه، ثمَّ قيل: علمت الألف، أفاد تحقّقه أحد الطرفين ولم يكن حاصلًا قبل الإطلاق، نعم قد تعرّى في بعض الصور عن الفائدة، كما لو قيل «هذه ذات قرء»، ولكن لا يستلزم عدم الفائدة مطلقاً.

قال عبد الحميد:

وقد وقع وضع اللفظ لوجود الشيء وعدمه كـ «عسّس» و «نهل» للعطش وزواله، و «هجد» لـ «نام» و «صلّى» و «رتوت الدلو» إذا أحكمت شدّه وإذا لم تحكمه أبصاً، و «اختفى الحديث» طهره ولم يظهره، و «شتت القوم» جمعهم وفرقتهم^٤

١. في «مع» كلفظ «الأسود» بالنسبة إلى شخص ذي سواد يسمى أسود، فإنّ ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب، وعلى صفته وهو كونه ذا سواد

٢. المحصول، ج ١، ص ٢٦٧

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٧

٤. لم يحرر على قوله، ولا على من حكاه عنه

[البحث الثالث : استعمال اللفظ المشترك في معانيه ؟]

قال :

البحث الثالث ، اعلم أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه إلا على سبيل المجاز ، لأنه إن كان موضوعاً للمجموع ، كما هو موضوع للأفراد ، فإن أريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض ، وإن أريد به المجموع والأحاد لزم التناقض ، لأن إرادة الأحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد ، وإرادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء إلا به ، وإن لم يكن موضوعاً له كان استعماله فيه مجازاً لا يصار إليه إلا بتريفة .

وذهب القاضي أبو بكر وأبو علي وعبد الجبار والشافعي إلى جوازه ، وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيَّ وَتَزَكَّوْا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ ، ولأن حمله على البعض تحكم ، وعدم حمله على شيء إخراج له عن الإفادة .

والجواب : أن الخبر محذوف في الأول ، والسجود المراد به العشوع ، والفائدة موجودة وهي الدلالة على أحدهم لا بعينه . [تهذيب الوصول ، ص ٧٢ - ٧٣]

أقول : اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك مفرداً في جميع معانيه ؛ إذا أمكن الجمع ، وهل هو حقيقة أو مجاز ؟

فقال القاضيان^١ ، والشافعي^٢ وأبو علي الجبائي^٣ والمرتضى منّا : هو حقيقة^٤ . وأوجب بعضهم حملها عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد أحدها كحمل العام على جزئياته^٥ .

١-٢ . حكاه عنهم الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٦٨ .

٤ . الذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٧ .

٥ . منهم السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٧ ، والشافعي وعبد الجبار ، علي ما حكاه عنهما العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٩ .

ومنه أبو هاشم^١ وأبو عبد الله^٢ وأبو الحسين البصريان^٣ والغزالي^٤ والرازي^٥ والمصنف، واحتج بحجة الموصول^٦.

وتقريرها: أن المشترك إما أن لا يوضع للمجموع، كما وضع للأحاد، أو يوضع. وعلى التقدير الأول يكون استعماله في المجموع مجازاً؛ لأنه استعمال في غير ما وضع له.

وعلى الثاني إن أريد به المجموع وحده كان غير المتنازع؛ لأنه استعمال في بعض معانيه

وإن أريد به المجموع مع كل فرد، تناقض؛ لأن إرادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء إلا به وإرادة الأفراد تقتضي الاكتفاء بأي فرد، فيلزم الاكتفاء وعدمه.

واعترض بأن النزاع في استعماله في هذا المعنى بعينه، وفي ذاك المعنى بعينه، لا في المجموع من حيث هو مجموع، و**فرق ما بينهما ظاهراً** لأن المتكلم في الأول يقصد كل واحد واحد فصداً بالذات وفي الثاني إنما يقصد بالذات المجموع من حيث هو، وقصده كل واحد بالعرض، ولأنه في الأول يكون كل واحد مدلولاً عليه بالمطابقة، وفي الثاني يكون كل واحد بالتضمن، وحينئذ لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الأول استعمالاً له في بعض معانيه بل كلها. سلمنا، لكن نمنع التناقض.

قوله: «يلزم الاكتفاء، وعدمه».

قلنا: إنما يلزم ذلك إن لم يكن باقي الأفراد مراداً أيضاً، أو المجموع مراداً، أما على هذا التقدير فلا يكفي إلا بالمجموع، ولأن إرادة المجموع مستلزمة لإرادة كل فرد، فكيف يكون إرادة كل فرد ماقضة لإرادة المجموع.

١-٢. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٩

٤. المستصفى، ج ٢، ص ١٤١

٥. الموصول، ج ١، ص ٢٦٩

٦. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٩-٢٢٠

قال عبد الحميد :

ما ذكره الرازي ليس المتنازع إذ محلّ النزاع استعمال اللفظ هي معهوميّه لا في المجموع من حيث هو مجموع، كلفظ «س» للعموم التي يراد بها أفراد العموم، لا على أن يراد المفرد من حيث هو مفرد على توخّده والمفرد الآخر كذلك، ثمّ المجموع من حيث هو على جمعيّته فإن الواضح لم يضع اللفظ لكل واحد على حدّته - أي لا لغيره - بل ولا خطر ذلك بيانه، كقوله «جاء المسلمون»، ليس يراد به جاء هذا المسلم لا غير، وذلك مسلم لا غير، بحيث يحنّار وضعه للمجموع كوضعه للأفراد^١.

وقوله «يكون مستعملاً في بعض منيّهاته».

فلنا : ذلك البعض هو المتنازع.

لا يقال لو فرض قائل قال بالاستعمال في المجموع وكل واحد يوجّه الدليل.

لأنّا نقول : إنه أجرى الخلاف في المذكورين، وهم لا يقولون بذلك

واحجّ المجير بوجوه

الأول : أن الصلاة من الله تعالى الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، وقد أريد

بقوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾^٢.

الثاني : أن السجود يطلق على الخشوع والانقياد ووضع الجبهة، وقد أريد

بقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ﴾ الآية^٣، ولا حائز أن يراد به الخشوع في الناس؛ لأنّه خصّص به كثيراً من الناس، و لخشوع عام في الجميع.

الثالث : لولاه لزم التحكّم والترجيح من غير مرجّح، أو إخراج اللفظ عن

الإفادة؛ لأنّه لو لم يحمل على لمجموع، فإمّا أن يحمل على أحد تلك المعاني بلا قرينة مرجّحة فيلزم الأولان، وإمّا أن لا يحمل على شيء منها ويلزم الثاني.

١. لم يثر على قوله ولا على من حكاه عنه

٢. الأحزاب (٣٣) : ٥٦

٣. الحج (٢٢) : ١٨

وهذا الوجه يدل على وجوب استعماله في جميع معانيه لو سلم، وأمّا الوجهان الأولان لو سلمّا دلاً على الوقوع، وهو أعم من الوجوب والجواز.

والجواب : نمنع استعمال الصلاة، بل هي لصلاة الملائكة، والضمير يعود إليهم.

وخبر «إنّ» في الأول محذوف، وهو «يصلّي».

سلمّا، لكن نمنع أن الاستعمال حقيقة؛ لأنّه أعم من الحقيقة والمجاز، والسجود يراد به الخشوع وهو مشترك، وتخصيص الكثير بالذكر لا يدل على التخصيص بالحكم، وجاز أن يكون من حقّ عليه العذاب داخلاً تحت الساجد، وعند الإطلاق يحمل على أحدهما لا بعينه، ولا تحكّم؛ لأنّ تعيين المعنى ترجيحاً على غيره باعتبار ينفي إرادته، وغيره مشكوك فيه، والفائدة الإجمالية كافية وهي محققة.

واحتج أيضاً بقول سيبويه^١ «ويل» دعاء وخبر^٢.

وأحيب^٣، بأنّه لم ينص على استعماله فيهما معاً، فجاز على البذل، ولو سلم وضع «ويل» للمجموع لم يلزم وضع «القر» وغيره للمجموع.

واحتج بأن ابن عمر^٤ قال : إنّ قبلة الرجل امرأته تنقص الطهر، وقال : إنّ الجنب يلزمه التيمم.

وهذا يدل على فهمه من «أَوْ لَمْ تَسْتُمْ أَلَيْسَاءُ»^٥ البشارة باليد والوطء.

والجواب لعلة علم وجوبه من السنة.

- ١ وهو أبو بشر عمرو بن عثمان الملقب بسيبويه (١٤٨ - ١٨٠ هـ) إمام النحاة، وأوّل من بسط علم النحو، صنّف كتاباً في النحو لم يصح قبله ولا بعده مثله، وأجاره هارون الرشيد بمئونة ألف درهم، ولد في إحدى قرى شيراز، وتوفّي بأهواز وسيبويه بالفارسيّة رتبة التذخ الأعلام، ج ٥، ص ٨١.
- ٢ حكاه عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٣٠٦.
- ٣ هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر ابن الخطّاب العدوي (١٠ - ٥٧٣ هـ) صحابي، لم يبايع عليّاً، ولتأدّخل الحجاج مكة أمر رجلاً فسمّ رجّ زمعه ورحم عبد الله في الطريق، ووضع الرّجّ في ظهر قممته فمات على إثر الجرح والسمّ، له في كتب الحديث ٢٦٣٠ حديثاً الأعلام، ج ٤، ص ١٠٨.
- ٤ النساء (٤) ١٤٣ المائدة (٥) ٦٠.
- ٥ حكاه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٣٠٦ عن عمر، لا عن ابن عمر.

[البحث الرابع في أن الاشتراك خلاف الأصل] قال :

البحث الرابع في أنه على خلاف الأصل .

المراد بالذات من وضع الألفاظ إنما هو إعلام السامع ما في ضمير المتكلم ، وقد تتبعه أمور أخر مرادة بالعرض ، وإنما تحصل العاية الذاتية عند اتحاد الوضع ، فإنه على تقدير تعدده تكون نسبة المعاني إلى اللفظ واحدة ، فلا يتخصص أحدها بالفهم فننتفي الغاية ، ولأن الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره ، فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب .

[تهذيب الوصول، ص ٧٣ - ٧٤]

أقول : يريد بأن الاشتراك خلاف الأصل ، أنه إذا دار اللفظ بين الاشتراك والاتحاد كان الثاني أعلى على الأول .

واحتج بأن المراد بالذات أي بالقصد الأول - من وضع اللفظ لمعنى إنما هو تمكن المتكلم من إفهام غيره ما في ضميره منها بإطلاق لفظه ، ومع الاشتراك لا يتمكن المتكلم من إفهام السامع مقصوده منها بإطلاق لفظه ؛ لتساوي نسبة الجميع ، فلا يفهم منها واحد بعينه ؛ لاستحالة الترجيع بلا مرجع .

ولأنه لو كان الأصل الاشتراك لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ له إلى الفهم دون غيره عند إطلاقه ، لكنه يحصل ، وإلا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون البحث عن المراد ، وهو باطل بالوجدان .

قيل :

وفي الدليلين نظر ، أمّا الأول فلما ذكر من أن المرض قد يكون الإفهام الإجمالي ، والمشارك غير مقوّت لإفهام الإجمالي ولا لمطلق المرض الشامل للإجمالي والتفصيلي ، بل إن قوّت لإفهام التفصيلي فهو غير مقوّت للإفهام الإجمالي وهو عند عدم القرينة ، وذلك لا يوجب ظنّ عدمه ، وإلا لكانت حروف

المعاني بأجمعها كذلك ؛ لعدم إفادتها بدون اتصاف غيرها .
وأما الثاني : فلأنَّ عدم فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له لإجمال إنما يحصل عند
اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي الاشتراك وعدمه ، ولا يلزم من سبق الأول
ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح ، لعدم التساوي لعلمه وضع اللفظ
لأحدهما والشك في الآخر^١ .

نعم ، المساواة متحققة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وعدم وضعه له .
وتحقيقه : أنَّ سبق فهم المعنى من لفظة متوقَّف على عدم اعتقاد السامع
لاشترائه - لا على اعتقاده عدم الاشتراك - فيدلُّ سبق على عدم اعتقاد الاشتراك ،
لا على اعتقاد عدمه الذي هو مدعاكم ؛ وسبب قوَّة سبق المعنى المعلوم رجحان
إرادته من الالفاظ على إرادة ذلك المعنى ؛ لشبوتها على تقدير عدم الاشتراك ،
واحتمالها على تقدير ثبوته ، وإرادة ذلك المعنى مبنية على تقدير الأول ومحتملة
على الثاني .

فالأولى أن يقال : إنَّ الاشتراك يتوقَّف على ^{أشخصين} والافتراق يتوقَّف على وضع
واحد ، وثبوت الأول مرجوح بالنسبة إلى الآخر ضرورة ، والمراد بالأمور التابعة
بالعرض .

قيل :

دلالة اللفظ على جزء المعنى وهو التضمن ، أو على لازمه القريب والبعيد ، وهي
دلالة الالتزام وما يترتب عليها من البلاغة ومحاسن الكلام - كأكثر أبيات الشعر
والسجعة - فإنَّ الواضع لم يقصد بالوضع إلا فهم المعنى عند الإطلاق ، وأما فهم
أجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصوداً بالمقصد الأول .

ويمكن أن يكون هذا جواباً لسؤال تقديره : أنا لا نسلّم أنَّ الغاية الذاتية إنما
تحصل عند اتحاد الوضع ؛ فإنَّ اللفظ المشترك يفهم منه عند إطلاق أحد معانيه في
الجملة ، وهو كافٍ كما في أسماء الأجناس .

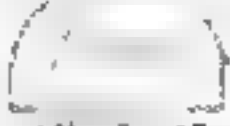
والجواب : أنَّ دلالة اللفظ المشترك على أحد معانيه دلالة التزامية ليست

١ لم نشر عليه ، ولكن راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٣١-٢٣٢ .

مقصودةً بالقصد الأول، بل تابعة للوضع؛ إذ اللفظ لم يوضع لأحد معانيه في الجملة، بل لما كان ذلك لازماً لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالاً عليها بالالتزام، بخلاف اسم الجنس؛ فإن إطلاق لفظ «أسواد» مثلاً يفهم منه مطلق الأسود، وهو موضوع له مقصود بالقصد الأول، فحصل الغرض من وضعه. ومن جملة توافيق الوضع وليس مقصوداً بالدات بل بالعرض كون اللفظ مشتركاً محتملاً للدلالة على معناه، إذا صدر عن واضعين.

[البحث الخامس في وقوع المشترك في القرآن] قال :

البحث الخامس في وقوعه في القرآن.

ويذكر عليه أن «القرء» وضع للظهر والحيض معاً، لا باعتبار أمر مشترك و «عسس» لأقبل وأدبر  احتج المانع بأن تجزئه عن القرينة بإقراض الغرض، ومجامعته تستلزم التطويل من غير فائدة.

والجواب : المنع من المقدمتين، فإن الغرض يحصل مع القرينة، وبدونها إذا كان القصد البيان الإجمالي، والفائدة مع القرينة توسيع العبارة. ولقائل أن يقول : يجوز فيما ادعى اشتراكه وضعه لقدر مشترك أو لأحدهما وتجاوز به في الآخر، ثم خفي لكثرة الاستعمال. [تهذيب الوصول، ص ٧٤]

أقول : اختلف القائلون بالوقوع في لمة هل وقع في القرآن؟ فقال المحققون : نعم^١، وأباه جماعة^٢.

لنا : «القرء» و «عسس» لذي وضع لإقبال الليل وإدباره ذكره صاحب

١. منهم الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٨٢؛ والبيضاوي راجع الإيهام في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٥٨؛

وأبو الحسن في المعتمد، ج ١، ص ٢٠١، وابن العديم راجع شرح مختصر المتكفي، ص ٤١.

٢. نسب في المعتمد إلى أبي هاشم وأبو الحسن وأبو عبد الله، راجع المعتمد، ج ١، ص ٢٠٠-٢٠١.

الصحيح^١ : قالوا : إن ذكر لا مع القرينة انتقض الغرض وهو الإقحام ، وإن ذكر مع القرينة طال بلا فائدة ، وهو غير جائز على الله تعالى .

وأجيبوا بمنع كون التجرد عن قرينة مافياً للغرض وكون محامتها يستلزم التلويل بلا فائدة .

وسند منع الأولى جواز كون الغرض البيان الإجمالي ، وهو إقحام أحد معني المشترك من غير تعيين كأسماء الأجاس والمشتقات .

وسند منع الثانية أن مع القرينة الفائدة توسيع العبارة ، ولأن النظر في القرينة لاستعلام المراد موجب للثواب .

اعترض أبو الحسن على المشترك مطلقاً : بأن كل ما ادعى فيه الاشتراك يمكن وضعه لقدر مشترك بين المعنيين ، إما على التواطؤ أو على التشكيك ؛ ثم خفي لهجره واستعماله في فرديه بظن اشتراكه ؛ أو يكون قد وضع لأحد المعنيين حقيقة واستعمل في الآخر مجازاً ، ثم خفي المجاز ؛ لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ، ومع وجود هذين الاحتمالين لا تقطع بوجود المشترك^٢ .

وأجيب : بأنهما يندفعان باتفاق أهل اللغة على خلافهما كما مر ، فيبقى الحق سليمتهما ، ولأن أحكام اللغات من الاشتراك والمجاز لا تنتهي إلى القطع المانع من تطرق الاحتمالات ، وما ذكر بعيد ، ولأن الكلام في كونه مشتركاً الآن ، وما ذكر لا ينافيه .

ولنذكر هنا بحثاً شريفاً من مباحث المشترك أفاده العلامة كمال الدين ميثم البحراني رحمته^٣ ، وهو إن المشترك إما أن يعر عن القرينة المعينة للمراد ، كقوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾^٤ فهو مجمل ، أو لا يعر ،

١ الصحيح ، ج ٢ ، ص ٩٤٩ ، «عسر»

٢ راجع المعتقد ، ج ١ ، ص ٢٠٣

٣ هو كمال الدين ميثم بن علي البحراني ، من حكماء الإمامية ، عالم بالأدب والكلام ، من أهل البحرين أستاذ

الفضلاء والفحول ، صاحب الشروح على نهج البلاغة توفي بعد سنة ٦٨١ هـ الأعلام ، ج ٧ ، ص ٣٣٦ .

٤ البقرة (٢) . ٢٢٨ .

والقرينة إما أن توجب اعتبار الكل، أو إلقاء الكل، أو إلقاء البعض، أو اعتبار البعض^١.

ففي الأول قال الرازي: يبقى المشترك مجملًا كما كان^٢.
ورده كمال الدين رحمته بأنه إنما كان مجملًا من حيث إنه لا يدري المراد من مفهوماته، فإذا عيّنت القرينة أن المراد جميع مفهوماته فلا إجمال إذن.
قال:

وقد بيّنا في مقدّمة شرح الهج حواش استعمال المشترك في معانيه، كلفظ «الحمد» في قوله تعالى «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ»^٣ فإنه مشترك بين الشكر والاعتراف بالعمة، وبين الثناء المطلق ابتداءً، وكلاهما مرادان هنا؛ بقرينة كون اللفظ في معرض التوحيد المطلق له^٤.

ويشكل: بأن الدليل مانع من استعمال المشترك في جميع معانيه، فالقرينة لا تدفعه، وبأن القرينة ليس للمجموع بل لكل واحد، وبينهما فرق وما ذكره من الحمد يمكن كونه متواطئاً، والقدر المشترك هو الثناء المطلق وإن كانت القرينة ملغية للكل، فإن كان البعض ذا مجاز يحمل عليه.
مثاله: قول ابن الحريري في الميل:

وما ناكح أخّين سرّاً وجهرةً وليس عليه في النكاح سبيل^٥
فإنه لم يرد حقيقة النكاح من عقد أو وطء، لكن لما أشبه دخول الميل في العين الوطء أطلق عليه لفظه مجازاً.

ويشكل المثال بأن النكاح الالتقاء، فهو صادق حقيقة على الميل، وقرينته المعيّنة تفهم من الإثبات، والتواطؤ أولى من المحاز والاشتراك.
وإن كان ذا مجازات، فإن تساوت حمل على مجاز الحقيقة الأجل.

١. راجع شرح نهج البلاغة، ابن ميثم، ج ١، ص ١٨.

٢. راجع المحصول، ج ١، ص ٢٦٦ وما بعدها.

٣. الفاتحة (١) ٢.

٤. راجع شرح نهج البلاغة، ابن ميثم، ج ١، ص ١٦.

٥. لم نثر عليه.

مثاله قوله ﷺ : «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»^١؛ فإنَّ النفس مشترك بين الهواء الممدود من قبل الطبيعة الجاري في مخارق بدن الحيوان، وبين تجلّي الصبح وارتفاع النهار، يقال : «تنفّس الصبح وتنفّس النهار»، ولا يراد هذه المفهومات هنا، فعدّل إلى المجاز، فيمكن التجوّز عن المعنى الأوّل في نصرة النبي ﷺ في جانب هذه القبيلة المذكورة، والعلاقة أنّ نصرتهم له استلزمت ترويح قلبه من كرب العدو والخوف، كما أنّ نفس لحيوان مستلزم لترويح قلبه عن البخار المؤدّي حبسه إلى الهلاك.

ويمكن التجوّز عن المعنى الثاني وعلاقته أنّ إشراق قلبه ﷺ بسرور الظفر والنصر من هذه القبيلة يشبه ضياء الفجر وطلوعه مجازاً عنه، لكنّ استعمال النفس للحيوان أجلى، فاستعماله في المجاز عنه أولى.

وإن تفاوتت المجازات، فالراجع إمّا مجاز الأجلّى، فيحمل عليه، كقوله ﷺ : «الأنصاري كرشى وعيّتي»^٢؛ فإنَّ الكرش مشترك بين ما يحوي غذاء الحيوان، كالعدة للإنسان، وبين عيال الرجل من صغار أولاده، وهما غير مرادين ها هنا، فيعدّل إلى المجاز فيحتمل كونه عنّي الأوّل، وعلاقته أنّه ﷺ يفرّج إلى الأنصار في وقت الحرب وهجوم العدو، كما يفرّج المجزّ من الحيوان إلى معدته وقت الاجترار، ويحتمل عنّي الثاني وعلاقته أنّ الأنصار محتاجون إليه، معتمدون في أسبابهم الدنيّة والدنياويّة عليه، كما يعتمد صغار الأولاد على والدهم، لكنّ الكرش في المعنى الأوّل أظهر، وكذلك المجاز عنه، فتعيّن أنّ المراد مجازه وإن كان مجاز الأخفى.

ومع التعارض بينه وبين المجاز الأجلّى؛ لاختصاص كلّ منهما بجهة من الترجيح، كقوله ﷺ : «تعابوا بذكر الله وروحه»^٣، فإنَّ لفظ «الروح» مقول على جبرئيل وعلى روح الحيوان بالاشتراك، وهما غير مرادين، فيحمل على المجاز، فيحتمل أن يكون المراد هنا بـ«الروح» لقرآن؛ لنزول جبرئيل به؛ إطلاقاً لاسم السبب على المسبّب.

١. النهاية في غريب الحديث، ج ٥، ص ٩٣، نفس ١، وفي مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٦٤، ح ١٠٥٩٤ بظاوت.

٢. مسند أحمد، ج ٣، ص ٦٢٩، ح ١٢١٨٤.

٣. النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٢٧٢، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٣، «روح».

ويحتمل إرادة معاني الذكر؛ ووجهه هـ. نَ معاني الذكر للذكر كالأرواح للأجساد في كونها سبب الحياة، إلا أن استعماله ها هنا مجازاً في القرآن أكثر وأظهر، واستعماله حقيقة في روح الحيوان أظهر، فتعارضاً، فيصار إلى الترجيح.

وإن تساوت الحقائق فإما أن يتفاوت المعاز فيحمل على الراجح منها، كقوله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾^١ فلفظ «أعين» مشترك لمعاني، منها: الباصرة^٢، والحارس^٣، والمتجسس للأخبار^٤، ولا شيء من هذه المعاني بمرادها ها هنا، فيعدل إلى المعاز، وهو عين الباصرة العلم، وعين الحارس والحاسوس للحفظ والحراسة؛ إطلاقاً في الموضعين لاسم سبب على السبب، فممكن أنك تصنع وترى بعلمي وأر تريد بحفظي وحراستي، والمشارك متساوٍ في مفهوماته، واستعماله مجازاً في العلم أكثر وأشهر، فكان أولى.

وإن لم تتفاوت المجازات ولا الحقائق بقي اللفظ محملاً كقول المتنبي
رأت وجه من أهوى بليل عوانلي ~~فعلني نرى شمساً وما طلع الفجر~~^٥
فإن لفظ «الشمس» مشترك بين جرمها وشعاعها الخارج عنها وليس مرادين، فيحمل على المجاز، فيحتمل إرادة وجه الحبيب ~~فن~~ حيث استدارته وإشراقه فيكون فيه مجازاً عن جرم الشمس؛ لأنه كذلك، ويحتمل إرادة الإشراق والضياء الحاصلين عن الوجه ملاحظة للشبه بنور لشمس فقط، والحقيقتان مساويتان، وكذلك مجازاهما فيصار إلى الترجيح.

وأما ما ألفت بالقريفة بعضه فإن اتعد لباقي حمل عليه، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَصْطَفَيْنَاكَ لِنُقْسِي﴾^٦، وقوله: ﴿وَلَا أَغْنِي عَنْكَ﴾^٧ فإن لفظ «النفس»

١ طه (٢٠)، ٣٩.

٢ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٦٦، ح ٤٧٧، سنن أبي دود، ج ١، ص ٥٢، ح ٢٠٣.

٣ لم يشر عليه.

٤ نهج البلاغة، ص ٦٠٢، ضمن الرسالة ٥٣.

٥ ديوان المتنبي، ج ٢، ص ٤٧٥.

٦ طه (٢٠)، ٤١.

٧ المائدة (٥)، ١١٦.

مشارك بين معاني: منها الروح، ومنها البدن، ومنها الشخص، ومنها الذات والحقيقة، ولا شيء من المفهومات الثلاثة الأول بمراد هنا؛ لامتناعها على الله تعالى، فتعين الآخر، وهو الذات والحقيقة.

وإن كان أكثر من واحد، فالإجمال فيه، مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُلِّهَ هُوَ مَوْلَانَهُ﴾^١، فإن لفظ «المولى» مشترك لمعاني: منها المعتق، والمعتق، والأمر، والعليف، والناصر، والأولى بالتصرف. وقد دلت القرينة على إلغاء المفهومات الثلاثة الأول؛ لامتناعها على الله تعالى، فيبقى اللفظ في الباقي مجملاً. وأما المعينة للبعض فيحمل اللفظ على لمعنيين، سواء اشترك بين اثنين أو أكثر، والمعين قد يكون واحداً، كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي وشاهد عدل»^٢. والمراد العقد

وقد يكون أكثر من واحد، وحديثاً إماماً يمكن الجمع بينها فيجب الجمع، كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾^٣، فإن الزكية صادقة على إخراج المال المعهود في عرف الشارع، وعلى التنمية، وعلى التطهير، والمراد المفهوم من الأخيرين وهما تطهير النفس عن رذائل الأخلاق، وتمتتها بالعلوم والحكمة، وظاهر إمكان الجمع بينهما.

وإما أن لا يمكن الجمع، فيكون الوجوب على التعاقب، كل مفهوم بحسب وقته، كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^٤، والمراد الصلاة المعهودة في الشرع؛ لأن كيفياتها هي متعلقات المراد بحسب الرؤية بحاسة البصر دون اللغوية، لكن لفظ «الصلاة» على ذات الأركان وعادتها - كصلاة الحسرة - قول بالاشتراك، وظاهر أنه لا يمكن الإتيان بهما على وجه الجمع

١ التحريم (٦٦): ٤

٢ المصنف، ابن أبي شيبة، ج ٣، ص ٢٧٣، ح ١١٦ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢٠١، ح ١٣٧١٦، وص ٢٠٢ -

٢٠٣، ح ١٣٧١٨ و ١٣٧١٩

٣ الشمس (٩١): ٩

٤ سنن الدارمي، ج ١، ص ٢٨٦؛ السنن الكبرى، ج ٢، ص ٤٨٧، ح ٣٨٥٦

[الفصل السابع في الحقيقة والمجاز]

البحث الأول في الحقيقة

قال :

الفصل الرابع في الحقيقة والمجاز ، وفيه مباحث :

الأول ، الحقيقة فعيلة من الحق ، وهو ثلاثيات ، لأنه مقابل للباطل ، فإن كانت للفاعل فهي الثابتة وإلا المنبئة .

والمجاز مفعول من الجواز ، وهما مجازان ، فإن المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها .

والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، لأجل مناسبته لما وضع له .

وأقسام الحقيقة ثلاثة ، لغوية ، وعرفية ، وشرعية ، ووجود الأوكين ظاهر ، فإن هنا ألفاظاً وضعت لمعانٍ واستعملت فيها ، وهو معنى الحقيقة .

والعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث إذا أطلقت فهمت دون غيرها ، كـ « الفاعل » عند المحوئين ، و « القياس » عند الفقهاء .

ثم العرف قد يكون عاماً كالعادة ، وخاصاً كالفاعل . [تهذيب الوصول ، ص ٧٥]

أقول . البحث في الحقيقة والمجاز ، إما في اللفظ أو في المعنى ، والبحث في المعنى إما عن الماهية أو الأقسام أو الأحكام .

أما الأول : فـ « الحقيقة » فعيلة من الحق ، قال صاحب سماء الوصول :

أصلها لغة ما يجب المحاماة عنه . قال -

نسحبي حقيقتنا ونسحبي نطقنا يسقط بين يدينا^١

والحق هو الثابت؛ لأنه يقال في مقابلة الباطل، وهو المعدوم، وفيل قد يجيء بمعنى الفاعل كعلوم، وبمعنى المفعول كقتيل وجريح، وإن كانت الحقيقة من الأول فهي الثابتة، وإن كانت من الثاني فهي المثبتة. والتاء هي فاعلة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، فلا يبدل شاة أكيلة ولا شاة نطيحة للجمع بين اسمين، هو كشاة شاة.

وأما المجاز فهو معمل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم «جبرت المكان» أو من الجواز الذي هو الإمكان، وهو راجع إلى الأول؛ لأنه يعيد التردد بين الوجود والعدم، فكأنه ينتقل من الوجود إلى عدم أو بالعكس، واللفظ المستعمل في غير موضوعه انتقل عن ذلك الموضوع إلى غيره فكأنه جار موضعه^٢.

وأما البحث عن الحقيقة فقد عرفت الحقيقة ممّا ذكر، فـ «اللفظ» كالعنصر، و «المستعمل» يخرج الماهل، والموضوع لمعهم لم يستعمل فيه ولا في غيره. و «فيما وضع له» يخرج المعارف و «في اللفظ المتخاطب بها» يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي إذا كانا موضوعين لمعناهما لغة.

قيل :

وينبغي أن يقال «من حيث هو كذلك» لأن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى معنيين، أو إلى واحد بالنظر إلى وضعين، فلو لا الحقيقة لم يتميز الحقيقة عن المجاز وينبغي أن يزداد في حد المجاز «في اصطلاح المتخاطبين» و «من حيث هو كذلك»؛ لما ذكر.

وهذان التعريفان يشملان الحقائق الثلاث والمجارات الثلاث.

وأورد على تعريف المجاز : بعدم انعكاسه ؛ فإنّ المستعار مجاز، ولم يستعمل في غير ما وضع له إذا لم يقدر معنوية «الأسد» في الرجل الشجاع لم يحصل المبالغة، كما لو كان علماً له، وإذا قدر المفهوم الموضوع له فيه كان استعمالاً

١. الشعر لمبيد بن أيرس، نقله عنه أبو الفرج في الأغاني، ج ٢٢، ص ٨٢.

٢. لم نثر على كتاب سماء الوصول، ولا على من حكاه عنه.

فيما وضع له

وأجيب : بأنه يكفي في المبالغة تقدير الشجاعة الأسدية له، ولا يلزم تقدير الصورة الأسدية، ليكون استعمالاً للفظ فيما وضع له، ويعرف منهما جواز خلق اللفظ عنهما مع وضعه لمعنى، بتقدير أن لا يستعمل فيه ولا في غيره.
قال أبو الحسين :

جميع الحقائق الثلاث في الحدّ خلاف، فالأولى اللغوية ما أفيد به ما وضع له في أصل اللغة، وكذا الياقوتان مع ذكر لعرف في حدّ المرفيّة والشرع في حدّ الشرعية

والأولى أيضاً أن يعرف الحقيقة المفردة بأنها ما أفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم المعارف بالاصطلاح عند سماعها، والحقيقة المشتركة بأنها ما أفيد بها معنى تساوي غيره في السبق إلى الفهم عند سماع المصطلح. ويدخل فيه الثلاث. والمجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه والأسبق في تلك المواضع غيره^١
ثم الحقيقة والمجاز معار نظراً إلى اللغة؛ لأن الحقيقة الثانية ثم نقلت إلى القيد المطابق؛ لأنه أولى بالوحد من غير المطابق، ثم نقل إلى القول المطابق، ثم نقل إلى ما ذكر؛ لأنه تحقق لذلك الوضع، فهو مجاز في المرتبة الثالثة.

وأما المجاز فمن وجهين :

الأول : أن الجواز الذي هو حقيقة في التعدي والعبور لا يحصل في اللفظ إلا على النسبة للأجسام المنقلة

الثاني : أنه فعل وبناءه حقيقة إما من المصدر أو الموضع، وأما الماعل فليس حقيقة فيه، فإطلاقه على اللفظ المنقل عن موضوعه إلى غيره مجاز، وإن أخذ من الجواز الذي هو الإمكان كان حقيقة؛ لأن الإمكان يحصل في الأعراض فاللفظ موضع لذلك الجواز؛ لأنه موضوع - أي محل - لجواز استعماله في غير معناه؛ إلا أنه قد ذكر رجوع الجواز بمعنى الإمكان إلى العبور والتعدي.

قيل :

وأما آخر الحقيقة والمجاز عن الاشتراك؛ لأنهما متوقفتان على الاستعمال وهو لا يتوقف إلا على الوضع

ويشكل بأن المشترك حقيقة في معنيه ولا بد من الاستعمال.

قوله : «وأقسام الحقيقة» يبنى للأقسام، ولا شك في وجود اللغوية والعرفية، أما اللغوية؛ فلأننا نسمع ألفاظاً نعلم وضعها لمعانٍ، وهي مستعملة فيه، وهي معنى الحقيقة.

واستدل الجمهور بأن هنا ألفاظاً مستعملة في معانٍ، فإن كان بالوضع فهي حقيقة، وإن كانت مجازات فهي فرع الحقيقة^١.
ورده الرازي يتوقف المحار على الوضع لا على الاستعمال، والحقيقة يتوقف عليهما^٢.

وأما العرفية؛ فهي استعمال اللفظ في حيز موضوعه اللغوي مع أعلية استعمال في العرف؛

أما العام وهو الذي لا يختص بقوم وأهل صناعة؛ فلعلنا بوضع ألفاظ في اللغة لمعانٍ، ثم استعملت في غيرها، وعلبت واشتهرت عند العرف، بحيث إذا أطلقت تلك الألفاظ فهمت المعاني العرفية لا اللغوية، وهو معنى الحقيقة العرفية.
والعرف العام منحصر في أمرين :

الأول : اشتهار المجاز بحيث تهجر الحقيقة وتستغرب، ووجوه المجازات كثيرة، كحذف المضاف، مثل : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ »^٣، والمعلوم تعلق التحريم بأكلها لا بها، والتسمية بالمجاور، وبما له به تعلق كالعائط

الثاني : تخصيص الاسم ببعض أفراد مسماه اللغوي، كـ «الدابة» و «القارورة» و «الغابية» الموضوعات لكل ذات وما يقر فيه ويختبأ، ثم نقلت إلى الفرس والآيتين، وعلامات الحقيقة موجودة في هذه الألفاظ.

١ و ٢. حكاة عنهم الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٩٥

٣ المائدة (٥)، ٣.

وأما الخاص فهو ما للعلماء من الاصطلاحات كالقياس والاستصحاب والفاعل والجوهر والمرض والدور والتسلسل ولموضوع والمحمول؛ فإنه يعلم انتفاء وضع هذه لغة فيما استعملت فيه، وبينهم معانيها الموضوعية له الآن عند الإطلاق ومراده بالاصطلاحات المصطلحات، فسمي الشيء باسم متعلقه. واعلم أن وقوع هذه الحقائق يعلم منه إمكانها. ويحتاج على الإمكان بما سبق من أنه تحت عموم الوضع، وربما يحتاج إلى التعبير عن الحال عن الوضع.

[البحث الثاني في الحقيقة الشرعية]

قال :

البحث الثاني في الحقيقة الشرعية، ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي إلى معنى آخر، بحيث إذا أطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول إليه، كالصلاة الموضوعية في اللغة للدعاء ونقلها الشارع إلى الأفعال المنصوصة، والزكاة الموضوعية في اللغة بالنمو، وفي الشرع للمقدر المخرج من الحال، والحج الموضوع في اللغة بلقصد، ونقله الشارع إلى المناسك المؤدلة في المشاعر.

وقد طال التشاجر بين لأصوليين في إثباتها ونفيها، ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول.

ونقول هنا، إن قصد المافي عدم رادة هذه المعاني شرعاً أو ثبوت إرادتها لغة فهو مكابر.

وإن قصد أنها مجازات لغوية فهو حق لكنها حقائق شرعية، لوجود خواص الحقيقة فيها، وإنما جعلناها مجازات، لأن التنفيذ أن العرب لم يضعها لهذه المعاني. وإنما قلنا، إنها لغوية، لأنها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربياً، والثاني باطل، لقوله تعالى: ﴿يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ﴾، ولقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾.

أقول . إنما أفرد لهذا القسم بحثاً ؛ لكثرة تنازع فيه دون الأولين .
 والبحث هنا إما في التعريف ، أو في الإمكان ، أو في الوقوع .
 أما التعريف فما ذكر من تعريف مطلق بحقيقة يكفي إذا ضم إليه في اصطلاح
 الشرع ، وعرفها هنا بما ذكر ، وهو غير شامل لما لم يضمه اللغويون لمعنى . ثم
 وضعه الشارع لمعنى ، إلا أن هذا القسم ليس محل النزاع فلذلك أخرجه .
 وعرفها في النهاية بما يشملها ، فقال : هي اللفظة المستعملة شرعاً فيما وضعت
 له في ذلك الاصطلاح وضماً أولاً .

وقال صاحب المحصول :

إنها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى ، سواء كان اللفظ والمعنى
 مجهولين عند أهل اللغة أو معلومين لكنهم لم يصحوا ذلك اللفظ لذلك المعنى ، أو
 كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً^١
 وأما الإمكان فلا شك فيه .

وأما الوقوع فمنعه القاضي أبو بكر مطلقاً ورغم بقاء الألفاظ اللغوية على
 حالها^٢ ، وأثبتته المعترضة^٣ والخوارج^٤ والفقهاء مطلقاً ، فزعموا أن الشارع وضع
 الألفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة المعنى اللغوي ، ثم قسموا الأسماء
 الشرعية إلى جارية على الأفعال ، كالصلاة والحج ، وعلى الفاعلين ، كالمؤمن
 والفاسق ، وسقوا الأخير بالدينية ؛ فرقاً بينه وبين الأول ، ويشملها العرف
 الشرعي^٥ .

ولنقدم أمام الاستدلال مقدمة هي : أننا لا نشك في وجود هذه الأفعال - أعني

١ نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٤٥ .

٢ المحصول ، ج ١ ، ص ٢٩٨ .

٣ التزويد والإرشاد ، ج ١ ، ص ٢٨٧ .

٤-٦ . حكاه عنهم القاضي أبو بكر في التزويد والإرشاد ، ج ١ ، ص ٢٨٧-٢٨٨ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى

علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٤٦ .

الصلاة ونحوها - وأنَّ الشارع أراد بها أموراً مغايرةً لمراد اللغويين، لكن لما اشتملت مرادات الشارع على معاني اللغويين احتمل أنَّ الشارع إنما أطلقها؛ لاشتمالها عليها، فتكون مجازات من باب إطلاق اسم الجزء على الكل، وأن يكون إطلاقه إيّاهما على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية، فيكون حينئذٍ حقائق لغوية، كما كانت قبل الاستعمال، وأن يكون وضعه تلك الألفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفتت إلى المعاني اللغوية أصلاً، فيكون حينئذٍ وضعاً مبتدأً، فنقول: إذا أوجبنا في الألفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار أحد الاحتمالين الأولين؛ ليجري لعرف لشرعي على القانون اللغوي، إما حقيقة أو مجازاً، وإن لم نوجب أمكن تحقق الاحتمال الثالث أيضاً، لكن لما دلَّ الدليل على أنَّ القرآن عربي، وهو مشتمل عليها انتهى الثالث، ونعني أحد الأولين.

هالاولى أنها حقائق شرعية مجازات لغوية

أما الأول؛ فلأنَّ المكلم على الاصطلاح الشرعي إذا أطلق هذه الألفاظ فهم السامع العالم بالاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع دون المعاني اللغوية وأما أنها مجازات لغوية؛ فلأنها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية أصلاً؛ لأنها ليست حقائق لغوية على ما تقدّم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة، فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية أصلاً فلا تكون عربية، والتالي باطل وإلا لم يكن القرآن عربياً؛ لاشتماله عليها، وبسبب المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة، وفاقاً، فإذا لم تكن هذه الألفاظ عربية، لم تكن هذه الألفاظ المشتمل عليها عربياً.

وأما بيان بطلان عدم عربية القرآن فدلالتين^١، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^٢، وهذا لا يتمنى على تقدير كون اللغات توقيفية؛ لأنَّ المراد بالعربية على ذلك الألفاظ التي وقف الله تعالى العرب على أنها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها، وهذا المعنى بعينه موجود في الألفاظ

١ إشارة إلى الآية ٢ من يوسف (١٢) والآية ١٩٥ من شعراء (٢٦)

٢ إبراهيم (١٤) ٤

الشرعية فهي عربية. وإن لم تلاحظ مسيئاتها المعهودة أولاً
ويقال للقاضي النافي للحقائق الشرعية : إن عنيت بذلك أن الشارع لم يرد هذه
المعاني التي ادّعينا أنه وضع لها هذه الألفاظ فهو مكابرة.
وإن عنيت أنه أرادها لكن العرب أرادوها بهذه الألفاظ، فهو أيضاً مكابرة؛ لعدم
معرفتهم هذه المعاني، فكيف يضع لها ألفاظاً؟
وإن عنيت أنها مجازات لغة فهو حق، لا أنها مع ذلك حقائق شرعية، لحصول
علامات الحقيقة فيها.

اعترض على دليل المصنف بأنه فاسد لوضع؛ لأنه يدل على استعمال هذه
الألفاظ فيما كانت العرب تستعملها فيه، وليس كذلك اتفاقاً، فما يدل عليه
لا يقولون به، وما يقولون به لا يدل عليه.

سلمنا، لكن نمنع عدم عربيتها إذا لم تكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية، فإنه
يكفي في عربيتها استعمالها في اللغة العربية.

سلمنا، لكننا قليلة جداً في القرآن، فلا يقدح في عربيتها، كالتور الأسود إذا كان
فيه شعرات بيض، والقصيدة الفارسية المشتملة على الألفاظ المسيرة العربية.

سلمنا، لكن نمنع استحالة كون مجموع القرآن ليس بعربي، والآيات لا تدل
على أنه بكلّيته عربي؛ لأن لفظ «القرآن» يقال على الكلّ والبعض؛ لحنث العالف
على عدم قراءته بقراءة بعضه.

سلمنا دلالة الآيات على أنه عربي لكنّ معنا ما ينافيه؛ فإن أوائل السور مثل
«يس» و«حم» ليست عربية، وكذا «المشكاة» حبشية، و«الاستبرق»
و«السجّل» فارسيان، و«القسطاس» رومية.

سلمنا، لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له من حيث الإجمال
والتفصيل.

أما الإجمال؛ فلأنه قد ثبت أن الشارع قد أتى بمعانٍ لم يضع لها أهل اللغة
ألفاظاً؛ لعدم وقوفهم عليها، ونحتاج إلى تعريفها للمكلف، فلا بد من وضع ألفاظ
لها كـ «الولد» للعادث، و«الأداة» للعادثة.

وأما التفصيل، فنقول: الإيمان لغة تصديق^١، وفي الشرع فعل الواجبات؛ لأن فعل الواجبات الدين، والدين الإسلام والإسلام الإيمان، يستع فعل الواجبات الإيمان.

أما أن فعل الواجبات الدين؛ فلقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^٢، وهو كناية عن جميع ما تقدم.

وأما الثانية فلقوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^٣.

وأما الثالثة: فلائه لو غير الإيمان لما كان الإيمان مقبولاً من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^٤، ولأنه لو كان الإيمان التصديق لم يوصف به حال عدمه، كالتائم، ولأنه لو كان التصديق كان مصدق الحبب والطاغوت مؤمناً.

وأما الصلاة فهي في أصل اللغة، إمّا المتابعة^٥ - كما يقال للبطائر الذي يتبع السابق - مصلياً - وإمّا الدعاء^٦؛ كقوله: ﴿وَصَلَّى عَلَى ذَنِّهَا وَارْتَسَمَ﴾^٧، وإمّا العظم للورك^٨، كما قيل: إِنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا سَمِيَتْ صَلَاةً لِأَنَّ الْمُصَلِّينَ يَقْعُونَ صَفَوْناً يَحَازِي كُلَّ مِنْهُمْ رَأْسَهُ صَلُّوا الْآخِرَ، وهو عظم لورك.

ولا يراد بها هذه المعاني شرعاً؛ لعدم خطورها بالبال عند الإطلاق، ولأنه لو أريد الأول والثالث لم يصدق على المفرد المصلي؛ لعدم المتابعة في حقه. وإن أريد الثاني صح أن يقال لمن انتقل عن الدعاء؛ إنه فارق صلاته، وليس كذلك، ولم يسم الأخرس بالمصلي.

١. الصحاح، ج ٤، ص ٢٠٧٦، «أَسَّ»

٢. التوبة (٩): ٣٦

٣. آل عمران (٣): ١٩

٤. آل عمران (٣): ٨٥

٥ و ٦. الصحاح، ج ٤، ص ٢٤٠٢، «صَلَا»

٧. ديوان الأعشى الكبير، ص ١٦٨.

٨. لسان العرب، ج ١٤، ص ٤٦٦، «صَلَا»

وأما الزكاة فلو وضعها للنمو^١ وشرعاً نقص المال على وجه مخصوص.
والصوم لغة: الإمساك المطلق^٢، وشرعاً: الإمساك عن أشياء مخصوصة.
والجواب: نمنع فساد وضع الدليل.

قوله: «يقتضي استعمالها فيما استعملها فيه العرب».

قلنا: على سبيل المجاز أو الحقيقة^٣ ممنوع؛ فإنهم كانوا يتكلمون بالحقيقة
والمجاز، ومن المجازات تسميتهم الكل باسم جزئه، كتسمية الزنجي بالأسود،
والدعاء أحد أجزاء الصلاة الشرعية، بل هو الجزء المقصود بدليل «أَقِمِ الصَّلَاةَ
لِيَذْكُرَنِي»^٤.

وليس من شرط الجواز تصريح أهل اللغة بجوازه، على أنهم صرحوا بأن تسمية
الكل باسم جزئه جائز، ولا يكفي الاستعمال في عريّة اللفظ ما لم يستعمل في
معناها المخصوص؛ فإنّ عريّتها ليس لها لذاتها، بل من حيث دلالتها على معناها،
فإذا لم تكن الدلالة عريّة لم تكن [اللفظة عريّة] وفلّتها تمنع من عريّة جميع
القرآن، والصدق على «النور» و«الفصدة» معار، وانعقاد الإجماع على أنّ القرآن
واحد يمنع من تسمية بعضه قرآناً، وما ذكر من صدقه على بعضه معارض بما يقال
في كلّ سورة وكلّ آية: أنّها بعض القرآن، والشيء لا يكون بعض نفسه.

ويشكل بأنّ لفظة «القرآن» إذا اشترك بين البعض والكل لا يكون بعضاً من
نفسه، بل بعضاً من شيء يسمى باسمه، وليس بمحال، وأوائل السور عريّة، وهي
أسمائها، ولأنّ «يا» من «يس» موضوعة لمسمّاتها لغةً، وكذلك كلّ حرف، وباقي
الألفاظ ممّا اتفق فيه اللغات، كالتثور والصابون.

قوله: «إنّها كالولد الحادث».

قلنا: يكفي فيها المجاز، وهو تخصيص الألفاظ اللغويّة ببعض جزئياتها؛ فإنّ

١. المصباح المبرج ج ١، ص ٢٥٤، «الزكاة».

٢. المصباح المبرج ج ١، ص ٣٥٢، «صام».

٣. في «مع»: قلنا على سبيل الحقيقة أو مطلقاً، أي أعم من كونها حقيقة أو مجازاً.

٤. طه (٢٠): ١٤٠.

«الإيمان» و «الصلاة» وبحوها كانت موضوعاً لتصديق المطلق، والدعاء المطلق، ثم خصّصت بتصديق معيّن، ودعاء معيّن، والتخصيص لا بدّ فيه من قيد زائد على الأصل، فإطلاق اسم المطلق على المقيّد من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ.

وأما الزكاة فهي من باب نقل السبب إلى المسبّب، فإنّ ذلك البعض سبب في الزيادة؛ لقوله: «وَيُزَيِّى الصَّدَقَتِ»^١، ولا نسلم أنّ ذلك يعود إلى جميع ما تقدّم؛ لأنّ «ذلك» لفظ مفرد فلا يعود إلى الأمور الكثيرة، ولأنّه مدكّر وإقامة الصلاة مؤنثة، فلا بدّ من إضمار «الذي أمرتم به دين القيمة»، وليس إضماركم بأولى من إضمارنا «ذلك الإخلاص» أو «ذلك الدين» ويكون قوله «مُخْلِصِينَ»^٢ دالّاً على الإخلاص، وإذا تعارض الاحتمالان وجب الترجيح، وهو معاً لأداء إضمارهم إلى تغيير اللغة المخالف للأصل بخلاف إضمارنا.

قل: يحور عود «ذلك» إلى المجموع من حيث هو مجموع^٣، وهو واحد مذكّر، فلا حاجة إلى الإضمار.

قوله «لو كان الإيمان التصديق لما وصف به التائب»

فلما وكذا لو كان فعل الطاعات، وليس مصدّق الجبّ والطاغوت مؤمناً؛ لأنّه ليس مطلق التصديق بل تصديق خاصّ.

احتجّ القاضي: بأنّ الشارع لو نقلها من معانيها اللغويّة لوجب تعريف المكلّفين ذلك، ليسمكتوا من امثال أوامره، ولو عزّهم لنقل، ولم ينقل تواتراً قطعاً، والآحاد ليست حجة^٤.

وأجيب: بأنّ النقل تواتر - وهو حاصل في نقل أكثر الأسماء - أو بالآحاد، وهي حجة في الشرعيّات.

سلّمنا لكنّ القرائن تكفي في فهم الوضع، وهي حاصلة بالتكرير مرّة بعد أخرى، فلا يجب اتّفاقهم على الوضع؛ لنسرها.

١. البقرة (٢): ٢٣٦.

٢. الأعراف (٧): ٢٩.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١ ص ٢٥٦.

٤. راجع التّريب والإرشاد، ج ١ ص ٣٩١-٣٩٢.

[البحث الثالث : النقل على خلاف الأصل]

قال :

الثالث : النقل على خلاف الأصل ، عملاً بالاستصحاب ، ولأنّ الفهم إنّما يتم مع عدمه ، ولتوقّفه على الوضع لأصلي ونسخه ، ولبوت الوضع الثاني ، فيكون مرجوحاً بالنسبة إلى ما يتوقّف على الأوّل .

واعلم أنّ من جملة المنقولات صيغ العقود ، فإنّ الشارع نقلها من الإخبار إلى الإنشاء ، وآلزم الكذب أو مسبوقيّة كُن صيغة بأخرى ، ويتسلسل .

[تهذيب الوصول، ص ٧٦ - ٧٧]

أقول : هذان فرعان على النقل :

الأوّل : أنّه خلاف الأصل ، بمعنى أنّ عدمه أغلب على الظنّ من وجوده ؛ لأنّ معرفة أنّ اللفظ موضوع لمعنى في وقت ما غير منقول عنه بعد ظنّ وجوده فيما بعد ؛ عملاً بالاستصحاب ، وسيجيء حجّته ، ولأنّ النقل لو ساوى عدمه أو رجّح لما حصل التفاهم قبل السؤال عن النقل ؛ لتردّد الذهن بين النقل وعدمه ، فلا يتبادر إلى المعنى الموضوع في اللغة .

ويردّ على ما تقدّم أنّ دلالة مبادرة المعنى إلى الذهن تدلّ على عدم اعتقاد السامع نقله ، لا على اعتقاد عدم النقل نذّي هو مدّعاكم ، والترجيح لفهم المعنى الأصلي دون غيره على السامع ، بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره ، ولتوقّف النقل على الوضع الأوّل ونسخه ، والوضع الطارئ وعدمه لا يتوقّف إلّا على الأوّل ، فكان أرجح .

الثاني : أنّ صيغ العقود كـ « بيعت » و « تزوّجت » منقولات شرعيّة ؛ لأنّها موضوعة لغة للإخبار ، ثمّ نقلها إلى الإنشاء ؛ لأنّه لو لا النقل لكان إذا قال « بيعت » إمّا أن لا تكون قبل هذه الصيغة أخرى ، فيلزم الكذب ؛ لعدم تحقّق البيع بدون صيغته ، وإمّا أن تكون فيتسلسل ، ولو كان كذباً لم يترتب عليه حكم شرعي .

والمراد بالإخبار الحكم بثبوت أمر لآخر أو نفيه عنه ، وبالإ إنشاء نفس ذلك

الثبوت أو النفي، ويدلّ على أنّ صيغ العقود ليست إخباراً؛ لأنّها لو كانت كذلك لكانت إمّا إخباراً عن الماضي أو الحال أو الاستقبال، ومن الأولين يلزم الكذب، ومن الثالث يلزم عدم الوقوع؛ لأنّه ليس «طالق» بدالة على الاستقبال بأبلغ من «ستصيرين طالقاً» الذي لا يقع به.

قال في النهاية :

يشكل بقوة دلالة «طلّقت» و «نبت طالق» على «ستصيرين»؛ فجاز أن يرتّب الشارع وقوعه على الإخبار عن الاستقبال بصيغة أقوى.

ولأنّ هذه الصيغ إن كانت كاذبة لم يعتدّ بها، وإن كانت صادقة ويتوقّف وقوع الطلاق عليها دار؛ لتوقّف صدق الخبر على ثبوت مخبره، فلو انعكس دار، وإن لم يتوقّف الطلاق على لصيغة فلا بدّ من سبب يقع به، سواء وجدت الصيغة أو لا^١.

وينتفي عند اتّعمانه كذلك، وهو باطل إجماعاً، وليست شرطاً في وقوع الطلاق غير سبّة، وإلاّ لتقدّمت؛ ضرورة تقدّم الشرط، لكنّ الخبر الصادق يتقدّم مخبره عليه فيدور.

قال في النهاية :

الدور يلزم لو توقّف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس كذا، بل على ماهيته، ولا نسلم عدم الاعتداد بالكذب كظهار، والقبح لا يتمّ من الأشاعرة، ويجوز عند المعتزلة إذا اشتمل على مصلحة^٢.

قال شيخنا :

يشكل بالإجماع على إباحة هذه العقود مع الإجماع على تحريم الكذب وقبحه عند الأشاعرة سعي، وعند المعتزلة يحسّ الكذب إذا انحصر الطريق فيه مع اشتعاله على مصلحة عظيمة، وهنا يمكن وجود أسباب غيرها من الشارع تعلّق الوقوع عليها^٣.

١ و ٢ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

٣ لعلّ المراد به شيعه عميد الدين، وشرحه على تهذيب الوصول مفقود لم يصل إلينا.

(البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز)

قال :

البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز ، وهو من وجوه :

الأول : أن ينص أهل اللغة عليه .

الثاني : وجود الخواص .

الثالث : سبق المعنى إلى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز .

الرابع : تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة ، وتوقفه عليها دليل المجاز .

الخامس : تعلق الكلمة بما يستعين تعلقها به لغة دليل المجاز مثل : « رَسُلِي الْقَزِيَّة » .

السادس : الاطراد دليل الحقيقة ، فإِنَّ « العالم » لما صدق على كل ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم ، بخلاف « سُلِّي الْقَزِيَّة » : لا متناع اسأل الجدار .

ويضعف بأن عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل « الفاضل » و « السخّي » ، أو اللغوي كمنع « الأبلق » في غير الفرس . [تهذيب الوصول ، ص ٧٧]

أقول :

الأول : ليس المراد بالفرق بينهما الفرق بين ماهيتهما ، فَإِنَّ ذلك من حدّيهما ، بل الخواص التي بها يعلم كون اللفظ حقيقة أو مجازاً ، وقد ذكر ستة فروق : منها : نص ، ومنها : نظر ، والأولان منها مشترك يسهما ، والبواقي تختص بما نصّ اللغويين . وله ثلاثة عبارات ، أن يقولوا : هذا اللفظ حقيقة في المعنى المخصوص ، وهذا مجاز فيه ، وأن يذكروا حدّيهما بأن يقولوا : هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى إلى آخر الحدّ ، أو غير موضوع ، وأن يذكروا خواصهما ، كأن يقولوا : هذا يجوز سلبه وهذا لا يجوز ، وهذا هو النصّ ، وما بقي فنظر .

الثاني : وجود الخواص ، كما إذا وجدنا امتناع السلب في لفظ أو إمكانه حكماً على الأول بالحقيقة ، وكما يلزم تقييده كـ « جناح النمل » و « نار الحرب » ، وكذا

توقفه على المسمى الآخر مثل ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾ ١.

الثالث : سبق فهم المعنى إلى العالم بسفة مجرداً عن قرينة مخصصة دليل الحقيقة ؛ لأنه لو لم يكن موضوعاً كان سبقه ترجيحاً بلا مرجح ، وعدمه دليل المحاز.

ونقض بالمشارك : فإنه لا يسبق فهم معيه مع أنه حقيقة فيهما .
ويشكل بأن المشارك يتناول واحداً من معانيه بطريق الحقيقة على البدل ، فهو حقيقة في الواحد على البدل لا هي الواحد عيياً ، والذي هو حقيقة فيه يتبادر إلى الفهم عند إطلاقه ، والذي لم يتبادر إلى الفهم ، وهو الواحد المعنى غير حقيقة فيه .

وأما المراد بالعكس في قوله « وعكسه » المقابل ، وهو عدم السبق إلى الفهم ، وإطلاق العكس عليه محار ، لتشاركهما في الإضافة ؛ إذ لا يعقل العكس والمقابل إلا مضافين .

الرابع : استعمال اللعويين في اللفظ مجرداً عن القرائن المعينة للمراد قاصدين إيهام سامعه معناه المعنى ، ولو عتروا بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى أو بالعكس أصاحوا إليه قرينة ، فإنه يعلم منه كور اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ؛ إذ لولا علمهم باستحقاقه ذلك المعنى لما جرّدوه عن قرينة . وتوقف فهم المعنى من اللفظ على قرينة دليل المجاز

ونقض بالمشارك : فإن دلالة على معناه المعنى تتوقف على قرينة .
والجواب : المحتاج إلى قرينة تعيين أحدهما لأحدهما لا بعينه الذي هو مدلول المشترك كما هو .

الخامس . تعليق الكلمة بما يمتنع تعنفها عليه لغة كـ « أسأل القرية » التي هي الاسم لمجمع الناس حقيقة ، فيعلم أن المراد ساكنوها ؛ تسميةً للمظروف باسم الظرف ، وإنما أُسند الامتناع إلى اللغة وإن كان قد يحتمل إسنادها إلى العقل ؛

لتبعية الاستحالة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص، وهي مستندة إلى وضع أهل اللغة، فلو وضعوا لفظ «القرية» لما بصح تعليق السؤال به لم يتحقق الامتناع.

قيل :

لا نسلم تعيين المجاز ها ها؛ لاحتمال اشتراك اللفظ بين الماكن وأهلها، فإن تعذر حملها على أحدهما نعين حمه على الآخر، ولا يلزم المجاز^١.

وأجيب بترجيح المجاز على الاشتراك^٢ لما يأتي.

والأولى أن هذا السؤال يرد على المثال لا على الخاصة؛ لأن المدعى استلزام تعيين المجاز هو التعليق بما يستحيل تعلّقها به، وعلى تقدير اشتراك لفظ «القرية» بين المعنيين لا يتحقق ذلك.

فائدة.

تعلق الكلمة بما يمتنع تعلّقها به يوجب العدول إلى المحاز، إلا أن التجوّز تارة يكون في نفس الكلمة المتعلقة، ويجري بما يستحيل تعلّقها به على حقيقته، وتارة بالعكس، وتارة يمكن الأمران، فلا يتعين العدول عن ظاهر أحدهما دون الآخر إلا لمرجّح، وتارة يكون التجوّز فيهما.

فالأوّل، كقوله تعالى : ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ ﴾^٣ فقد علّق الإرادة بالحدار، وهو محال، والتجوّز هنا إنّما هو في لفظ «الإرادة» المتعلقة، والمراد منه الميل الحاصل في الجدار الموجب لسقوطه، ولفظ «الجدار» جار على الحقيقة.

والثاني، مثل ﴿ وَشَلَّ الْقَرْيَةَ ﴾^٤ فإنّ لفظة «السؤال» الذي هو المتعلّق يستحيل ظاهره، والتجوّز في المتعلّق الذي هو القرية والمراد أهلها.

١ و ٢. أشار إلى هذا القول الاسدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ١، ص ٣٦؛ والعلامة في نهاية الوصول

إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٩٤

٣. الكهف (١٨) ٧٧

٤. يوسف (١٢) : ٨٢.

والثالث، مثل «رأيت أسداً يسجد» أو «يتكلم»، فإنه يمكن أن يراد بالأسد الشجاع، والسجود جارٍ على ظاهره، فالتجوز في المتعلق.
ويحتمل أن يراد بالأسد السبع، وبالسجود وضع الجبهة، فالتجوز في المتعلق فلا يصار إلى أحدهما إلا لمرجح.
وكذا إذا قلنا «يتكلم»؛ فإنه يحتمل أن يراد بالأسد الرجل، وبالكلام حقيقته، وهو الأول.

ويحتمل أن يراد به السبع والكلام الزئير وهو الثاني.
السادس: ما ذكره العراقي من أن الأطر د دليل الحقيقة؛ فإنه لما صدق «العالم» على ذي علم صدق على كل ذي علم أنه عالم، وعدم دليل المجاز؛ إذ لا يلزم من صحة «أسأل القرية» أسأل العدار^١.

ورد بأن عدم الاطراد أعم من المجاز، والعامة لا يدل على العاص؛ لأنه قد يكون لمانع شرعي، كـ «الفواصل» و «الصخمي» الموضوعين لكسل ذي فضل وسخاء، وهما حاصلان لله تعالى، مع عدم صدقهما عليه لمانع شرعي أو لغوي، كـ «الأهلق» عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض، إلا أن أهل اللغة خصوا ذلك بالمرس.

لا يقال: الأهلق موضوع لما اجتماع الأمران مع القرينة.
فنجيب: أنه لو جاز لجاز في كل مجاز عدم الاطراد بهذه العلة.
وهذا يرد على أن عدم الاطراد دليل المجاز، لا على أن الاطراد دليل الحقيقة؛ لأنه لا يلزم من كونه دليلاً عليها كون عدمه دليلاً على عدمها؛ لجواز كون المدلول أعم من دليله.

وصاحب الإحكام^٢ ومن تبعه احترروا بإضافته مع عدم ورود المنع الشرعي أو اللغوي إلى قوله: الاطراد دليل الحقيقة^٣.

١ المستصفى، ج ٢، ص ٢٤-٢٥.

٢ الإحكام إلى أصول الأحكام، ج ١، ص ٣٠.

٣ لم نعثر على من تبعه ولكن حكاه كثر كنسي عن الهندي في البحر المحيط، ج ١، ص ٥٨٦.

[البحث الخامس في أقسام المجاز]

قال :

البحث الخامس في أقسام المجاز ، وهو من وجوه :

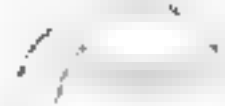
الأول : إما أن يقع في المفردات كـ « لأسد » ، أو في المركبات كـ « طلعت الشمس » وهو عقلي ، أو فيهما مثل « أحيائي اكتعالي بطمعتك » .

الثاني : المجاز قد يكون بالزيادة أو نقصان أو النقل .

الثالث : إطلاق السبب على المسبب وبالعكس .

الرابع : تسمية الشيء بشبهه - فهو المستعار - وبضده ، وبجزئه ، وبالعكس ، وبما يؤول إليه ، وبما كان عليه ، وبالمجاور ، وبأحد جزئياته ، وبالمتعلق .

[تهذيب الوصول ، ص ٧٨]



أقول : المجاز ينقسم باعتبار التحوُّز ، وباعتبار ما يقع به التجوُّز .

أما المحل فهو إما مفرد أو مركَّب ، أو محمل ، والمجاز يقع فيها كالأسد على الشجاع والحمار على البليد في المفرد ، و « طلعت الشمس » في المركَّب ، وكذا « وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا »^١ ، قوله :

أشباب الصغير وأفنى الكبير كثر الغداة ومرّ العشي^٢

فإن لفظة « الطلوع » و « الشمس » و « الإخراج » و « الأرض » و « الأثقال » ومفردات البيت المذكور يراد بها حقائقها ، والتجوُّز إنما هو في إسناد « الطلوع » إلى « الشمس » و « الإخراج » إلى « الأرض » ، و « الشيب » و « الفناء » إلى « كثر الغداة ومرّ العشي » لاستنادها في الحقيقة إلى الله تعالى .

وهذا المجاز عقلي لا وضعي ؛ إذ استناد الأثر إلى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الأمر لا يتغيَّر بتغيُّر الأوضاع ، فنقله عن ذلك المؤثر وإسناده إلى غيره نقل

١ . الزلزلة (٩٩) ، ٢ .

٢ . العقد الفريد ، ج ٣ ، ص ١٢٨ .

لحكم عقلي، لا للفظ لغوي.

قيل :

أشاب : وهي في اللغة بزاء الشيب والفتاء المسنين إلى القادر واستعمالهما في صدورهما من الكثر والمز استعمال في غير موضعهما، فكأنما مجازين لغويين لا عقليين^١.

وأجيب بأن الأفعال إنما تدل على صدور شيء ما عن فاعل مطلقاً، من غير دلالة على خصوصية ذلك الفاعل، وإلا كان «أشاب» خبراً تاماً، فدخله التصديق والتكذيب، فإذا صرف ذلك المعنى إلى غير القادر عليه لا يكون التغير في موضوعات الألفاظ، بل في الاستناد.

وأما وقوعه في المفرد والمركب فمثل «أحيائي اكتحالي بطلعتك» لأن المراد من «الإحياء» السرور، ومن «الاكتحال» الرؤية، ومن «الطلعة» الصورة، فتكون مجازاً في الأفراد، وأسند «الإحياء» الذي هو كعمل الله إلى رؤيته، وهو مجاز تركيبي، والأول وضعي والثاني عقلي^٢.

وأما ما به يقع التجوز فهو إما الزيادة، وهو أن يضاف إلى الكلمة ما لولاه لجرت على حقيقتها مثل «أليس كمثله شيء؟» فإن الكاف لو لم تصف إلى «مثله» لا يظم الكلام؛ لأن المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مثله، وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف، وعلى تقدير ثبوتها، وهي موضوعة لتشبيهه بصير التقدير «ليس مثل مثله شيء» ومقتضاه ثبوت مثل لله تعالى وفي الله تعالى؛ لكونه مثلاً لمثله - لو قدر - وهو كفر.

وأجيب : بأن السالبة لا يشترط فيها وجود الموضوع.

وقيل : لولا زيادة الكاف لكان التقدير «ليس لمثله مثل»، وهو مثل لمثله، وكان تناقضاً.

فالأولى أن «المثل» في الآية يراد به بدات. قال الله تعالى : ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ

١ الإيهام في شرح المهاج ج ١ ص ٢٩٤.

٢ الشوري (١٤٢: ١١).

مَا ءَامَتُمْ بِهِ^١ ويقال: «مثلك لا يقول هذا»، ويراد به منه.

وإما النقصان بأن يحذف من الكلمة ما لو أُضيف إليها لجرت على حقائقها مثل: ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْشُ^٢﴾: فإنه لو أُضيف «أهل» صارت حقيقة، ومع هذا النقصان يحمل على المجاز، وكقوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ سُبُلَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْغَيْبِ وَأَنذَرُوا بِهِ^٣﴾، أي ما أنا من أهل الدد، وهو اللعب.

وإما النقل بأن ينقل اللفظ من موضعه لأصلي إلى غيره: لعلاقة بينهما، كتسمية البليد حماراً والشجاع أسداً.

وقيل: جعل الزيادة والنقصان قسمي لقل مظهر فيه، لأنهما يستلزمان النقل. ولما كان مطلق العلاقة غير كافٍ في تحوُّز، ولا يسمى الأب ابناً، والجوهر عرضاً، والمادة صورة، بل العلاقة التي اعتبر نوعها أهل اللغة، وهي [في] مسائل: الأولى: إطلاق اسم السبب على مسببه بالفاعل كـ «نزل السحاب» و «نزل السماء» و «تَلَّوْا أَرْحَامَكُمْ وَلَوْ بِالسَّلَامِ» أي كَلِمَاتِهَا، فإنَّ البَلَّ سبب فاعل للوصل في بعض الأجسام، والعاقل كـ «سَالَّ الْوَادِي»، والصورة كإطلاق لفظ «القدرة» على اليد، فإنَّ القدرة تشابه الصورة لليد، من حَسَّتْ إِنَّ الْأَمْرَ الْصَادِرَ عَنِ الْيَدِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَوْسِطِ الْقُدْرَةِ، فهي كالجسم لذي لا يؤثر إلا بتوسط صورته، ولأنَّ القدرة حالة فيها، كحلول الصورة في المادة، والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة بدءاً كقولهم: «هذا الأمر بيده»، ولغاية كتسمية العنب خمرأً، والعقد نكاحاً، ولما اجتمع في العاية العلّية في الذهن والمعنوية في الخارج اجتمع لها علاقتا العلة والمعلول، فالمحاذ فيها أقوى.

الثانية: تسمية السبب باسم المسبب، كتسمية المرض الشديد موتاً، وتسمية الخمر إثماً، ويقرب من السبب والمسبب إطلاق الملزوم على اللازم وعكسه.

١ البقرة (٢) ١٣٧.

٢ يوسف (١٢) ٨٢٠.

٣ الدد، اللهو واللعب، أي ما أنا في شيء من اللهو واللعب. راجع العائق في غريب الحديث، ج ١، ص ٣٦٤.

والنهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ١٠٩، «دد».

فالأول : كقول عائشة لعمر لما قال : لا يكفّ الأمير إلّا فيما أوصى به : والله ما وضعت الخطم على أنفنا^١، فكنت عن الولاية بوضع الخطم : لأن وضع الخطام ملزوم للولاية.

والثاني : كما روي عن النبي ﷺ أنه : «إذا دخل العشر الأواخر شدّ المتزور»^٢، وهو كناية عن الاعتزال عن النساء.

وتقرب منهما إطلاق المحلّ على الحال، كتسمية الخبث غائطاً، والذكر الحسن لساناً، كقوله تعالى : ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ﴾^٣ وإطلاق الحال على المحلّ مثل : ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَيْضًا أُيُضُّتْ وَجُوهُهُمْ فَيَئِسَ الرَّحْمَةُ إِلَيْهِ﴾^٤، أي في العتة : لأنها محلّ الرحمة.

ومن إطلاق اسم المسبّب على السبب قول الشاعر :

قد علمت إن لم أجد معيناً لتخلطن بالخلق طيناً^٥
أي نستعين معي فيخلط طين الحوصي بخلوقها، فأفامه مقام الأمر الذي هو سببه.

ولقائل أن يرده إلى تسمية الشيء بما يؤول إليه أو يرده ذاك إليه.

الثالثة : التسمية باسم الشبه، كاشجاع أسداً، والبليد حماراً، ويسمى المستعار، ومنه : «خلقت عليكم الثقلين» كتاب الله وعترتي أهل بيتي^٦، وإطلاق المصدر على الفاعل كقولهم : «فلان عدل وصوم» وهو أولى من الحذف، أي ذو عدل.

الرابعة : تسميته بضده كـ ﴿جَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾^٧، و ﴿فَمَنْ أَعْتَدَنِي عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا

١. الفائق في غريب الحديث، ج ١، ص ٣٣٢: النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٥٠-٥١، «خطم»

٢. الكافي، ج ٤، ص ١٥٥، باب ما يراد من الصلاة...، ج ١٣، الفقه، ج ٢، ص ١٥٦، ح ٢٠٢٠.

٣. الشعراء (٢٦) ٨٤

٤. آل عمران (٢) ١٠٧.

٥. كتاب الأزمات والأمكنة، ص ٣٧٨.

٦. كمال الدين، ص ٢٣٩، الباب ٢٢، ح ٥٩ مع تفاوت قليل

٧. الشورى (٤٢): ٤٠

عَلَيْهِ»^١، فجعل جزء السيئة والعدوان سيئة وعدواناً، ويشبه المستعار.

الخامسة : تسميته باسم جزئه، كتسمية الزنحي أسود، وكقوله ﷺ : « لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»^٢، وأراد بالنصل النشأب، وبالخف الإبل والقبيلة، وبالحافر الفرس.

السادسة : عكسه، كإطلاق لفظ « القرآن » على أبعاضه، وكقوله تعالى : ﴿ وَالشُّرَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَاوْرُنُ ﴾^٣ أي بعضهم، وهو أولى من العكس؛ لاستلزام الكل الجزء بخلاف العكس، وهما يشبهان الأولين.

السابعة : تسميته بما يؤول إليه، كتسمية الصب خمرأ، والشارب سكرانأ، وكقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَلْدُوْا إِلَّا فَاِجْرًا كَفَّارًا ﴾^٤.

الثامنة : تسميته بما كان عليه، كـ « ضارب » لمن انقضى منه الضرب عند من يشترط بقاء وجه الاشتقاق.

التاسعة : تسميته باسم مجاوره، كتسمية المزمادة راوية باسم الحمل العامل. هذا هو المشهور، ذكره الجوهري^٥ وغيره^٦، وحمل « الراوية » اسماً للبهل والحصار أيضاً^٧. وقال أبو سليمان الخطابي البحتي صاحب معالم السنن : الراوية اسم للمزمادة، ويسمى الجمل بها، وهو غريب^٨.

العاشرة : تسميته باسم أحد جزئياته، كتسمية الاعتقاد علماً، والحيوان دابة. الحادية عشرة : تسمية المتعلق باسم المتعلق، كتسمية المخلوق خلقاً، والمعلوم علماً.

١. البقرة (٢) : ١٩٤.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٩ و ٥٠، باب فضل ارتباط العين و - - ح ٦ و ١٤، وفيه عن أبي عبد الله ﷺ : قرب الإسناد، ص ٨٨، ح ٢٩١، وفيه عن رسول الله ﷺ مع بعض التقديم والتأخير في المصدرين.

٣. الشعراء (٢٦) : ٢٢٤.

٤. موح (٧١) : ٢٧.

٥. الصحاح، ج ٤، ص ٢٣٦٤، « روى ».

٦. المين، ج ٢، ص ٨٨، « ظن ».

٧. الصحاح، ج ٤، ص ٢٣٦٤، « روى ».

٨. ثم نشر عليه.

[البحث السادس : لا يشترط في المجاز النقل]

قال :

البحث السادس : لا يشترط فيه نقل ، للافتقار إلى النظر في العلاقة ، ولأنّ إغارة اللفظ تابعة لإغارة المعنى ، وآل لم تحصل المبالغة ، وللمعلم بأنّ الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقاً .

احتجوا بأنّه يخرج القرآن عن كونه عربياً ، وبامتناع « نخلة » لغير الإنسان و « أب » للابن ، وبالعكس و « شبكة » للصيد .

والجواب : أنّ تلك الألفاظ مجازات لغوية ، واستعمالها في معانيها لأجل المناسبة مع إعطاء القانون الكلي في التجوّر مطلقاً مع وجود العلاقة ، وامتناع الاستعمال فيما قلتموه للمعنى على عدمه [تهذيب الوصول . ص ٧٨]



أقول ذهب كثير من الأصوليين إلى اشتراط النقل في التجوّر منهم الرازي^١ . والأكثرون إلى عدمه ، واختاره المصنّف^٢ .

لنا : لو كان شرطاً لكمي النقل من دور نظر في العلاقة ، كما كفي في إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي ، ولأنّ إغارة اللفظ تتبع إغارة المعنى وإغارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة ، فلا تتوقف على النقل فلا يتوقف إغارة اللفظ التابع لها على النقل .

أمّا الأول : فلأنّه إذا قيل : رأيت أسداً ، وعسى به الشجاع لم يحصل التعظيم بمجرد إغارة اللفظ دون معناه ؛ لأنّه لا يريد على تسميته بأسد ، وهو لا يدلّ على مبالغة أصلاً ، بل بإغارة المعنى حتّى كأنّه يعرض أسداً ، وقد بالغ في ذلك بنفي الحقيقة أصلاً فيقال : هذا ليس إنساناً إنّما هو أسد ، كما قال تعالى : ﴿ مَا هَذَا بَشَرًا ﴾

١ . المحصول ، ج ١ ، ص ٣٤ .

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٢٧٨ .

إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ^١.

وأما الثاني؛ فلأنَّ صدق اللفظ على معناه لا يحتاج إلى النقل في كلِّ صورة جزئية.

أورد عليه في النهاية بحصول التعظيم بعبارة شجاعة الأسد^٢، ولأنَّه لو كان شرطاً لما وجد من دونه في الحقائق الشرعيَّة والمرفيَّة؛ فإنَّها مجازات لغويَّة على ما مرَّ، ويقطع بأنَّ أهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعيَّة والمرفيَّة، لا حقيقة ولا مجازاً، ولا نصوا على جواز استعمالها فيها؛ لعدم تعلُّقهم لمعانيها.

احتجوا باشتغال القرآن على كثير من المجارات، فلولا نقلها عن أهل اللغة لما كانت عربيَّة، فلا يكون عربيّاً. والتقريب ما تقدّم ولأنَّه لولا التوقُّف على النقل لمجاز أين وجدت العلاقة، وهو باطل؛ لامتناع «أب» لابن وبالعكس، و«شبكة» للصيد؛ لوحود العلاقة، وهي السببيَّة والمسببيَّة^٣ المجاورة. وكذلك نشبيه غير الإنسان ممَّا طال نعله.

والجواب؛ أنَّ الألفاظ المشتمل عليها القرآن مجازات لغويَّة استعملت في معانيها، لمناسبتها المعاني اللغويَّة، وأنَّ أهل اللغة أعطوا القانون الكلِّي في التجوُّز مطلقاً من غير تقييد بوجود العلاقة، فإن ساعد الشارط على أنَّ معنى الاشتراط هذا القدر فهو وفاق، وإلا فهو ممنوع، وامتناع لتجوُّزهما ذكر للنص على عدم جوازه، لا لعدم النص على جوازه، فعدمه مستند إلى وجود المانع لا إلى عدم المقتضي. هذا إن ثبت المنع وإلا اخترناه.

ثمَّ اعلم أنَّ العلاقة المسوَّغة لتجوُّز هي العلاقة التي اعتبر أهل اللغة نوعها، لا مطلق العلاقة؛ لأنَّهم لم يتفقوا عليها، وإنَّما وجد في كلامهم مجارات، أمَّا علاقات مخصوصة فتوجد نوع تلك العلاقات.

١ يوسف (١٢) ٢١

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٧٩

[البحث السابع : الحقيقة لا تستلزم المجاز]

قال :

البحث السابع : الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعاً ، والحقّ العكس أيضاً ، فإنّ المجاز يتوقف على الوضع السابق ، أمّا على الاستعمال فيه فلا ، وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازاً .

وفائدة المجاز إمّا هذوية لفظه أو فوائد البديع أو لطلب التعظيم أو التحقير أو للمبالغة ، فإنّ « رأيت أسداً » أبلغ من « رأيت إنساناً كالأسد » ، أو لتلطيف الكلام ، لحصول شوق النفس إلى طلب الكمال بعد العلم الإجمالي .

[تهذيب الوصول ، ص ٧٩]



القول : هنا مسائل ثلاث :

الأولى : لا تلازم بين الحقيقة والمجاز ، أمّا وجود الحقيقة بدون المجاز : فلأنّ استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مثاله علاقة به . وأمّا وجود المجاز بدون الحقيقة : فلأنّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل أو استعمال اللفظ ، فقبل الاستعمال وبعد الوضع لا يكون حقيقة ، ويمكن أن يتجاوز به في معنى آخر ، فيتحقق المجاز بدون الحقيقة .

قال الرازي : لولا الاستعمال لمرى الوضع عن الفائدة^١

وأجيب : بأنّه لا يلزم من الوضع الاستعمال في وقت معيّن ، فيجوز قبل مجيء ذلك الوقت .

سلمنا ، لكن نمنع عدم الفائدة ، بل الفائدة التجوّز به في غير ذلك المعنى .

الثانية : يجوز الخلوّ عنهما في اللفظ قبل استعماله في شيء ؛ لعدم صدق كلّ من تعريف الحقيقة والمجاز عليه ، وبه أشار بقوله « وهو حال الوضع »

أي اللفظ حال الوضع.

قال بعض الشراح: والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي. وليس بجيد. بل المراد حالة وضعه للمعنى الصالح الحقيقي، أي حالة تخصيص اللفظ، بمعنى لا يسبقه تخصيص.

قالوا. وقد وقع في الأعلام كزيد وعمرو؛ لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له... إلى آخره. والمجاز في غير ما وضع له، وهو يستلزم كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعاً لشيء، قبل هذا الاستعمال، وليس أسماء الأعلام كذلك. فإن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة له أولاً، ولا في غيره؛ لأنها لم تكن من وضعهم، فلا تكون حقيقة ولا مجازاً. هكذا ذكره الآمدي^١ والمصنف في النهاية^٢.

وردة: بأن أكثر الأعلام منقولة عن معاني وضعها لها أهل اللغة، فزيد وعمرو موضوعان لغة، فإن «زيداً» مصدر «زاد»^٣ و«عمراً» مصدر «عمر»^٤، وكونها مستعملة في ما وضعها له أهل اللغة ولا في غيرها محال؛ لامتناع الوسطة. والحق أن الأعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر إلى وضعها الطارئ، وأما بالنظر إلى اللغة فليست حقائق ولا مجازات وإن نقلت عن معاني وضعها لها أهل اللغة؛ لأن واضعها أعلاماً لم يضعها لتلك المعاني ولا يمجها حال الوضع، وقبل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فيما هي أعلام عليه مطلقاً.

الثالثة: في الباعث على المجاز: الحقيقة أولى بالتكلم منها؛ لاستغنائها عن قرينة. ولكن يعدل عن الحقائق لفوائد يصعب عندها الاحتياج إلى ضم القرينة، وتلك الفوائد قد تتعلق بجوهر اللفظ وقد تتعلق بعوارضه، وقد تتعلق بمعناه. فالأول أن يكون الحقيقي ثقیلاً. إما لمفردات حروفه، أو لتنافر تركيبه، فالأول

١ الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٢

٢ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٩٠

٣ المصباح المبرج، ج ١، ص ٢٦١، «زاد».

٤ المصباح المبرج، ج ٢، ص ٤٢٩، «عمر».

كـ «الحنفيقي»، والثاني كقول الشاعر:

وقبر حرب بمكانٍ قعرٍ وليس قرب قبرٍ حربٍ قبرٍ^١
ويقال: إنه يعسر إيراد هذا البيت ثلاث مرّات بلا تلجّح، أو لا يتمكّن أحد من ذلك، والمجازي سلساً عذياً، فيعدل عنه إليه.

وأما الثاني: فلصلاحيّة المجازي للشعر لقيام الوزن به.
أو السجع، وهو تكلف التشبيه من غير تأدي الوزن، كقوله تعالى ﴿فِيهَا شُرُرٌ مُزْفُوعَةٌ﴾^٢ الآيات، وكقول بعضهم: «حتى عاد تعريضك تصريحاً وتمريضك تصحيحاً» مأخوذاً من سجع الحمامة^٣.
أو القلب مثل قوله:

حسامك فيه للأحباب فتحٌ ورمحك فيه للأعداء حنفٌ^٤
أو الطباق كقوله تعالى ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾^٥.
وهو له ^{عليه السلام} «حير المال عين ساهرة لعين نائمة»^٦
أو التجانس كقوله تعالى: ﴿وَأَسْلَفْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾^٧، وكقول معاوية لعبد الله بن عباس: يا بني هاشم، ما بالكم تصابون في أبصاركم؟ قال: كما تصابون في بصائركم^٨.

أو المقابلة، إمّا مقابلة اللفظ باللفظ، مثل: «ليس من جمع إلى الكفاية الأمانة، كمن جمع إلى الغنى الخيانة»^٩.
أو مقابلة المعنى بالمعنى وإن اتحد اللفظ مثل: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾^{١٠}.

١ البيان والتبيين، ج ١، ص ٤٨.

٢ الغاشية (٨٨) ١٣

٣ هو قول البصير، حكاه عنه أبو هلال العسكري في الصّاعتي، ص ٢٦٣

٤ الطراز لأسرار البلاغة، ج ٣، ص ٥٣.

٥ الحديد (٥٧) ٢٣

٦ الثقات في غريب الحديث، ج ٢، ص ١٧٣ الهامة في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٤٢٨، «سهر».

٧ النمل (٢٧): ٤٤

٨ المعارف، ابن قتيبة، ص ٥٨٩: العقد الفريد، ج ٤، ص ٩٦.

٩ ال عمران (٣) ٥٤

والثالث لإفادة المجازي التعظيم مثل «سلام على المجلس العالي»، أو التحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الموضع للمكان المطمئن.
أو للمبالغة كـ «رأيت أسداً» يريد الشجاع؛ فإن هذا أبليغ من قولك «رأيت رجلاً كالأسد».

أو لتلطيف الكلام بأن يفيد المعنى من بعض الوجود، كوضعه لبعض لوازم اللفظ الخارجية، فتشتاق النفس إلى إدراك الباقي، وتحصل لها لذة بإدراك ذلك الوجه، وألم بفقدان تمام العرفان، ثم كلما حصل لها علم بوجود حصل لها لذة عظيمة؛ لأن أكمل أحوال اللذة البشرية حصولها بعد الألم، وحينئذ يكون لذات مسبوقة بالألم متعدّد بحسب ما يحصل من إدراك ذلك المعنى، فيحصل في النفس حالة، كالغدغدة النفسانية، أما الحقيقي فيوجب فهمه بشامه دفعة، فلا تشتاق النفس إلى إدراكه؛ لاستحالة تحصيل الحاصل.

(البحث الثامن في وقوع المجاز في اللغة) قال :

البحث الثامن في وقوعه في اللغة، خلافاً لأبي إسحاق، كاستعمال الأسد في الشجاع، والحمار في البليد، وهو كثير، ولا إخلال بالفهم مع القرينة، ووقع أيضاً في القرآن، خلافاً للنظاهرة، ويدل عليه قوله تعالى: «يُرِيدُ أَنْ يَمْتَصُّ»، «وَسُئِلَ الْقُرْآنُ»، «وَجَاءَ رَبُّكَ»، «تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا»، «وَالسَّمَاءُ بَنِينَ بِأَيْدِي» إلى غير ذلك. ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في أنواع الروائع، ولأن أسماؤه تعالى توقيفية والمعرب في القرآن، فإن «المشكاة» هندية، و«سجّيل» فارسية، و«قسطاس» رومية. [تهذيب الوصول، ص ٧٩ - ٨٠]

أقول: هنا أيضاً ثلاث مسائل:

الأولى: اتفق الأكثر على وقوع المجاز في اللغة، خلافاً لأبي إسحاق الإسفراييني^١.

١ حكاة عبد الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٠

لنا . تسمية الرجل الشجاع بالأسد ، وأبيليد بالحمار ، وقولهم : « ظهر الطريق » ، و « فلان على جناح السفر » ، و « شابت لثة الليل » ، و « قامت الحرب على ساق » ، و « كبد السماء » ، وغير ذلك مما هو كثير جداً حتى لا يكاد يخلو من المجاز شعر أو رسالة .

قال ابن جني : أكثر اللغات مجازات^١ ، وهذه الكلمات حقائق في غير هذه المعاني ، فلو كانت حقيقة في هذه أيضاً لزم الاشتراك ، وهو باطل ، ولأما سبق لهم أحد هذه المعاني عند إطلاق لفظه مجرداً عن قرينته ، ولأنَّ المجاز أولى من الاشتراك .

احتج [الإسراييني] بأنَّ المجاز محض بالفهم ؛ لتردد السامع على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمجاري ، وهو منافٍ لفرض من وضع اللفظ ومن إطلاقه ، ولأنَّ اللفظ إما أن يفيد المعنى المجاري مع القرينة أو بدونها ، أو لا يفيد شيئاً ، والأوّل يستلزم كونه حقيقة فيه ، لعدم احتمال غيره ، وكذا الثاني ؛ لأنه من خواص الحقيقة ، ويلزم من الثالث كون اللفظ حالياً من الحقيقة والمجاز

والجواب الإخلال بالفهم إنما يكون مع تجزئه عن القرينة ويكون العرض المجاز إما على تقدير القرينة ، أو أنَّ الفرض المعنى الحقيقي فلا ، ومختار في الثاني أنه يفيد المجاز مع القرينة ، وهذا هو معنى المجاز كما تقدّم ، فكيف يكون حقيقة ؟! الثانية : وقع المجاز في القرآن ، خلافاً للظاهرة^٢ .

لنا : الآيات المذكورة ، وقوله : « فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ »^٣ ، « تَجَرَّى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ »^٤ ، « وَاشْتَقَلَ الرَّأْسُ شَيْئاً »^٥ ، « وَأَخْفِضَ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ »^٦ ، « الْحَجُّ

١ حكاه عنه الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٣٣٧ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٨١ .

٢ حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٤٢ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٦٦ .

٣ و٤ البقرة (٢) : ١١٥ ، ٢٥ .

٥ مريم (١٩) : ٤ .

٦ الإسراء (١٧) : ٢٤ .

أَشْهَرُ مَغْلُومَتٌ^١، « قَاعْتَدُوا عَلَيْهِ^٢، « وَجَزَّزُوا سَيِّئَةً^٣، « اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ^٤، ولا يمكن حملها على حقائقها فتعين مجازاتها.

احتجوا بأنه لو كان في كلامه تعالى معاز اشتق له منه اسم الفاعل، وهو متجاوز، فسَمي الله تعالى متجاوزاً؛ لما بيّنا في الاشتقاق فيما تقدّم. والجواب: قد بيّنا أنّ قيام المعنى بالذات لا يوجب الاشتقاق، كأنواع الروائع.

سَلَمْنَا، لكنْ أَسْمَاءُ اللَّهِ تعالى توقيفيّة، فمهما لم يأذن الشرع في إطلاق اسم عليه يمتنع إطلاقه، وإن جاز بحسب اللغة كالفاضل والسخي، ولم يأذن الشرع في ذلك.

قال ابن داود في التهذيب:

كلُّ لفظة يظنُّ أنّها مجاز هي حقيقة؛ لأنَّ المقتضي للحقيقة الاستعمال، وهو حاصل فيما يزعمونه مجازاً والكثرة في الاستعمال لا أثر لها في ذلك، وإلا لم ينمّك في اللغة بحبر الواحد. وقال لقرينه عند بعضهم اسم للجماعة، ومنه قوله تعالى «وَبَلَّغْ أَلْقَامَهُمْ^٥ وَلَمْ يَقُلْ أَهْلَكْنَاهَا^٦».

وجوابه: أنّ من الألفاظ ما نصّ أهل لسان على التجوّز فيه، والاستعمال أعمّ من الدلالة على الحقيقة والمجاز أيضاً، وكذا في الآية.

الثالثة: اللفظ المعرّب - ونعني به ما لم يكن من موضوعات اللغة العربيّة ثمّ استعمله العرب - موجود في القرآن، وهو منقول عن ابن عبّاس^٧ وعكرمة^٨، وعن

١. البقرة (٢): ١٩٧.

٢. البقرة (٢): ١٩٤.

٣. الشورى (٤٢): ٤٠.

٤. البقرة (٢): ١٥.

٥. الكهف (١٨): ٥٩.

٦. لم نثر على كتابه.

٧ و٨. حكاه عنهما الأملدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٥؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٥٩.

آخرين خلافه^١

لنا أن «المشكاة» هندية، و«سجبل» لفظة فارسية، و«القسطاس» رومية، وهي في القرآن العزيز، ولاشتماله على «إبراهيم» و«إسماعيل» و«إسحاق» و«يعقوب» وهي عجمية، لاتفاق النحاة على عدم صرفها للعلمية والعجمية.

وأجيب: بإمكان اشتراك اللغات فيها كما تقدم في «التنوير» و«الصابون»، وعورض بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِي لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ ۖ ءَاغْجِي وَعَرَبِي ۚ﴾^٢، فمضى كونه أعجمياً، وقطع عراضهم بقوله لهم: إنه متنوع بين أعجمي وعربي، ولو كان أعجمياً لما انتهى اعتراضهم المذكور، وسقوله تعالى: ﴿يَلْسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ۚ﴾^٣.

وأحاب العثبون عن السقض بأن الأصل عدم اشتراك اللغات، والظاهر أنه لاتفاق فيها أيضاً؛ لبعده، ولائيه قيد يقل عن جماعة من اللغويين أنها معربة^٤.

وعن المعارضة: المراد بالأعجمي البهي على أعجميته الذي لا يفيد معناه، لا ما تداوله العرب، وعرفوا معناه، بدليل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ ۖ ءَاغْجِي وَعَرَبِي ۚ﴾^٥، أي ثبت بالقرينة حتى يفهم؛ فإنه لو أريد ما يفهمونه لم يتوجه قولهم المذكور، وقوله ﴿ءَاغْجِي وَعَرَبِي ۚ﴾^٦ معناه كتاب أعجمي، ونبي عربي، لا أن بعضه أعجمي وبعضه عربي، والآية الثانية تنافي وجود ما ليس بعربي رافع لاسم العربية عنه لا ما لا يرفع لدوره.

١ حكاه عنهم الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٥٩.

٢. فصلت (٤١): ٤٤.

٣ الشعراء (٢٦): ١٩٥.

٤. راجع العين، ج ٦، ص ٥٤، سجبل، والصحيح، ج ٤، ص ٢٢٠، مكي.

٥ و ٦ فصلت (٤١): ٤٤.

[البحث التاسع في أن المجاز خلاف الأصل]

قال :

البحث التاسع في أنه على خلاف الأصل ، وإلا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ،
ولأنه مع تجرده لو حمل على مجازه كان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة
في المجموع ، فتعين حمله على الحقيقة ، وإلا لزم إهماله ولتوقفه على وضع سابق
ونقل وعلاقة ، والتوقف على الأول أولى .

والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجع ، ويمكن كون اللفظ حقيقة
ومجازاً بالنسبة إلى معنيين ، أو إلى معنى واحد باعتبار وضعين ، ويمتنع باعتبار وضع
واحد ، وقد تنقلب الحقيقة مجازاً عرفياً ، لقلة استعمالها ، والمجاز حقيقة عرفية ،
لكثرتها . [تهذيب الوصول ، ص ٨٠ - ٨١]



أقول : هنا مسائل أربع :

الأولى : المجاز خلاف الأصل ، وإلا لما حصل التفاهم عند التخاطب ؛
لأن المجاز ليس راجعاً على الحقيقة قطعاً ، فلو لم يكس على خلاف الأصل
- أي مرجوحاً - كان مساوياً للحقيقة ، وحيث يتحقق تردد السامع بين المعنيين ،
فلا يفهم أحدهما إلا بعد البحث ، والتالي باطل بالوحدان ، ولأن اللفظ مع تجرده عن
القرينة إما أن يحمل على الحقيقة ، وهو المطلوب ، أو على المجاز ، أو لا على
أحدهما ، والأول باطل ؛ لأن شرطه القرينة ، وهي مستعينة ، ولأنه لو أمر الواضع
بحمل اللفظ عند تجرده على المجاز لكان حقيقة ؛ إذ هو معناها ، والثاني باطل
أيضاً ؛ لأن الواضع لو أمر بحمله عليهما كان حقيقة فيهما ، ولو قال : أحملوه على
هذا أو ذاك كان مشتركاً ، والثالث يلزم منه أن يكون مهملاً ، فتعين الحمل على
الحقيقة ، ولأن المجاز لما كان استعمال لفظ في غير موضوعه الأصلي لعلاقة
بينهما توقف على الوضع ؛ للأصل والنقل عنه والعلاقة ، والحقيقة تتوقف على مجرد
الوضع ، أو عليه وعلى الاستعمال فهي أرجح .

ثم قولنا : «المجاز على خلاف الأصل» يفهم منه معنيان :
أحدهما : أن اللفظ إذا أُطلق بلا قرينة كان اعتقاد السامع الحقيقة منه أولى من
اعتقاد المجاز.

والثاني : أنا إذا رأينا لفظاً معيَّناً مستعملاً في معنى معيَّن كان اعتقادنا أن ذلك
اللفظ حقيقة في ذلك المعنى أرجح من اعتقاد مجازيته، وفرق بينهما ظاهر، فإن في
الأول يعلم المعنى الموضوع له اللفظ، ولا احتمال يتعلق بأنه هل المراد من ذلك
اللفظ ذلك أو ما يناسبه، وفي الثاني المرد من اللفظ معلوم، والاحتمال في كونه
موضوعاً له أو لما يناسبه، والدليلان الأولان يدلان على الأول، والثالث على
المعنى الثاني.

الثانية : إذا دار لفظ بين حقيقة مرجوحة لقلّة استعمالها لكن لم يبلغ هجرها،
وبين مجاز راجح لكثرة استعماله لكن لم يبلغ اشتهاره إلى حدّ الحقيقة، رجّح
أبو حنيفة الحقيقة؛ لثبوت الأوليّة قبل اشتهار المجاز، فكذا بعده للاستصحاب^١.
ورجّح أبو يوسف المجاز لطريق رجحانه^٢
وقيل بالتعارض؛ لأنّ كلّ واحد راجح من وجه مرجوح من آخر، فيتحقّق
التعادل^٣.

وهو مختار المصنّف، وإنّما ذكر هذه عقيب تلك؛ لاشتغالها على أنّ المجاز على
خلاف الأصل؛ إذ لو كان مساوياً للأصل كان أولى قطعاً؛ لأنّه مع عدم رجحانه
مساوٍ، فمع الرجحان يكون أرجح ضرورةً.

الثالثة يمكن اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى معيّن، كالأسد بالنسبة إلى
السبع والرجل الشجاع، وأمّا بالنسبة إلى معنى واحد فإن تعدّد الوضع جاز،
كالصلاة بالنسبة إلى الدعاء؛ فإنّه حقيقة بالوضع النغوي، ومجاز بالوضع الشرعي،

١ و ٢ حكى القولان الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٤٢؛ وقد لامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١،
ص ٢٨٤-٢٨٥

٣ حكاه أيضاً الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٤٢؛ وقد لامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١،
ص ٢٨٥

وبالعكس إذا نسب إلى الصلاة الشرعية، وإن اتعد الوضع امتنع؛ لأن كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب وضعه له في ذلك الوضع، وكونه مجازاً فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع، وهما متنافيان.

الرابعة: قد يتعاكس الحقيقة والمجاز بأن ينقلب أحدهما إلى الآخر، بأن يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يحتاج في دلالة عليه إلى قرينة، ويكثر استعماله في معناه المجازي ويشتهر، بحيث يتبادر إلى الذهن فهمه عند إطلاقه مجرداً عن القرائن، فتقلب الحقيقة اللغوية مجازاً عرفياً، والمجاز اللغوي حقيقة عرفية، وهذه مغايرة للثالثة؛ لأنه هناك لم تهجر الحقيقة، ولا اشتهر المجاز هذا الاشتهار.



[الفصل الثامن في تعارض الأحوال]

قال :

الفصل الثامن في تعارض الأحوال ، وهي من عشرة أوجه - واقعة بين خمسة ، فإن مع انتفاء الاشتراك والمقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ، ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك الحقيقة ، ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ، ويحصل كمال المقصود - .

الأول . إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى ، لكثرة ، ولحصول الفائدة ، أما مع القرينة فالمجاز ، وأما بدونها فالحقيقة .

واعترض بأولوية المشترك لعدم الخطأ ، فإن القرينة إن وجدت حملها السامع على ما دلت عليه ، والآ توقف ، وفي المجاز إذا انتفت حملها السامع على الحقيقة ، ويريد المجاز فيقع في الخطأ ، ولتوقف المجاز على الوضع ، والنقل والملافة والمشارك على الأول خاصة . ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ، ولكثرة التجوز بكثرة الحقائق .

والجواب : أن المجاز أكثر .

الثاني : النقل أولى من الاشتراك المتعدد لحقيقة في المشترك دونه ، فيختل الفهم .
الثالث : الإضمار أولى من الاشتراك لاختصاص الإجمال في بعض الصور في الإضمار ، وعموميته في الاشتراك .

الرابع : التخصيص خير من الاشتراك ، لأنه خير من المجاز على ما يأتي ، والمجاز خير من الاشتراك .

الخامس : المجاز أولى من النقل ، لتوقف النقل على اتفاق أهل اللسان بخلاف المجاز .

السادس : الإضمار أولى من النقل ، لما قلناه في المجاز .

السابع : التخصيص أولى من النقل ، لأنه أجود من المجاز على ما يأتي ، والمجاز أولى من النقل .

الثامن : المجاز والإضمار متساويان ، لاحتياج كل منهما إلى قرينة صارفة له عن الظاهر .

التاسع : التخصيص أولى من المجاز ، لأنه إذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره ، بخلاف المجاز .

العاشر : التخصيص أولى من الإضمار ، لأنه خير من المجاز المساوي للإضمار .

[تهذيب الوصول ، ص ٨١ - ٨٢]

أقول : قد سلف أن اللفظ عند إطلاقه يعمل على الحقيقة ، وهي قد تتعد ظاهراً ، ويتعذر حمل اللفظ عليها (لوجود قرينة دالة على عدم إرادتها من ذلك اللفظ ، وحينئذ يتعطل اللفظ ما لم يقترن بأحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للأصل^١ ، وهي ما ذكره ، فيجب على الأصولي البحث عن أولوية أحدها ليحمل اللفظ عليه ، ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع واحداً منها ، فيبحث عن أولوية الباقي ، وهكذا إلى أن يبقى اثنان فيبحث عن أولوية أحدهما ، والمقتضي لاحتلال فهم المعنى من اللفظ إنما هو احتمال أحد هذه الخمسة ؛ لأنه على تقدير احتمال احتمالاً متساوياً لانتفى المعنى المقصود من اللفظ معيئاً للفهم ، وإذا انتفى احتمال كل واحد منها لم يختل الفهم ؛ لأنه إذا انتفى عن اللفظ الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة ، فإذا انتفى عنه احتمال المجاز والإضمار كان المراد تلك الحقيقة ، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة ، فيحصل حينئذ كمال المقصود من إطلاق اللفظ - وهو فهم معناه بتمامه - ولا يبقى خلل في الفهم أصلاً .

١ . أي الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص .

والمعارضات عشر؛ لأنَّ أحدها يعارض باقيةا، فيكون أربع معارضات، ثمَّ الثاني يعارض ثلاثة فيكون سبع، ثمَّ الثالث يعارض اثنين فيكون تسع، ثمَّ يعارض أحد الباقيين صاحبه فهي عشرة:

الأول: معارضة الاشتراك والمجاز، كلفظ «النكاح» يحتمل كونه مجازاً في الوطء، حقيقة في العقد، ويحتمل اشتراكه بينهما

فعلى الأول تحرم معقودة الأب بمجرد العقد من غير وطء، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^١، لوجوب حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن.

وعلى الثاني لا تحرم؛ لاحتمال أن يكون المراد من النكاح في الآية الوطء؛ لعدم تعيين حمل المشترك على أحد معيه عيناً عند تجرده عن القرينة فالمجاز أولى. وقيل بالعكس^٢.

لنا: كثرة المجاز؛ ويشهد به استقراء لللغات والعرف والشرع، والكثرة أماراة الرجحان، ولحصول الفائدة عند إطلاق اللفظ مع المجاز دائماً، أمّا مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه، وأمّا مع عدمها ففهم حقيقة ذلك اللفظ، وليس كذلك الاشتراك، لتحقق الإجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على أحد معانيه.

احتج الآخرون: بأنَّ المجاز يقع في 'لفظ'؛ لأنَّه مع تجرده عن القرينة يحمل على الحقيقة، وربما أراد المتكلم المجاز، والمشارك إن وجد قرينة تعيين معنى حمليه عليه، وإن لم توجد توقّف، وفهم أنَّ المقصود أحد المعنيين في الجملة، وهو أمر واقع فلا غلط في الفهم على الحالين، فكان الاشتراك أولى. ولأنَّ المجاز يتوقّف على ثلاثة^٣ - كما ذكر - والمشارك يتوقّف على الوضع لا غير فكان أولى. ولأنَّ الاشتراك يوجب كثرة الفائدة بكثرة الاشتقاق فيه، باعتبار تعدّد حقائقه

١. النساء (٤)، ٢٢.

٢. راجع المستصفى، ج ٢، ص ١٤٢

٣. في «أ، ح»: أي الوضع والنقل والعلامة

بخلاف المجاز. ولأن الاشتراك يوجب كثرة التجويز؛ لأن كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايراً لمناسب المعنى الآخر، وهو موجب لاتساع الصابة، والتمكّن من فوائد المجاز البديع.

والجواب: كثرة المجاز أو غلبته على الاشتراك توجب ظنّ رجحانه على المشترك، ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان

الثاني: النقل إذا عارض الاشتراك، كقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»^١؛ فإنه يدلّ على وجوب الطهارة فيه إن ثبت نقل لفظ «الصلاة» من معناها اللغوي إلى الشرعي بموجب حمل اللفظ المنقول على المنقول إليه، وهو مشروط بالطهارة قطعاً، ولا يدلّ على وجوبها على تقدير اشتراك اللفظ بين المعنى اللغوي والشرعي؛ إذ لا يتعيّن حمل الصلاة على الشرعي عيناً؛ لاحتمال إرادة المعنى اللغوي من غير رجحان لأحدهما، فالنقل أولى من الاشتراك.

وقال آخرون بالعكس، وهو محقّق النهاية (١). لنا أن النقل متّحد الحقيقة دائماً، فقبل النقل في المنقول عنه خاصّة، وبعده في المنقول إليه خاصّة، فلا إجمال دائماً، والمشارك متعدّد الحقيقة في الوقت الواحد، وهو يوجب اختلال الفهم من المعنى المقصود من اللفظ، فكان النقل أولى. وعورض بأنّ المشترك أكثر وجوداً في اللغات من النقل، والكثرة أمانة الرجحان؛ لأنّ مفاسد المشترك لو كانت أكثر لكان الواضع قد رجّح كثرة المفسدة على قلّتها وهو محال، ولو كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجّح.

والجواب: بعد تسليم أكثرية المشترك أنّ الرجحان إنّما يلزم الأكثرية لو كان المشترك صادراً عن الواضع الواحد، أمّا على تقدير تعدّد واضعه - وهو الأغلب - فلا؛ لأنّ كون اللفظ مشتركاً على هذا التقدير ليس مقصوداً للواضعين بالذات بل بالعرض كما مرّ، وحيثنّ لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها، ولا الترجيح من غير مرجّح.

١. س. الدارمي، ج ٢، ص ٤٤؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٢٩، ح ٢٩١٩

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٠

الثالث : الإضمار أولى من الاشتراك ، كقوله ط : « في خمس من الإبل شاة »^١ ، فإن لفظ « في » يحتمل كونها للطرفة ، فوجب الإضمار ، فيصير تقديره : في خمسة من الإبل مقدار شاة ، ويحتمل كونها مشتركة بين الطرفة والسبيبة ؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الإضمار ظاهرة لا إجمال فيها ، إلا في صورة واحدة ، وهي ما إذا كان هناك أمور متعددة متساوية في احتمال الإضمار ، وعدم قرينة تدل على تعيين أحدها فهناك يتحقق الإجمال ، أما إذا اتحد المضرر أو ترجح بعض ما يصلح للإضمار على الباقي فلا إجمال ، لو حوب العمل بالرجح ، أما المشترك فإن الإجمال ثابت في كل صور وجوده منفكاً عن القرينة المعينة للمراد منه ، ولأن الإضمار من باب الإيجاز والاختصار ، فهو من محاسن الكلام . قال ط : « أوتيت جوامع الكلم ، واختصر لي الكلام اختصاراً »^٢ وليس المشترك كذا فكان الإضمار أولى .

فيل :

الإضمار مَحْجُوج إلى ثلاث قرائن ط : على أصل الإضمار ، وما يدل على موصفه ، وما يدل على تعيين المضرر ط .

والمشترك مَحْجُوج إلى واحدة ، وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ ، فكان أولى^٣

وأجيب : بأن الإضمار إنما يُحْجُوج إلى لقائين الثلاثة في صورة واحدة كما بيناه ، والمشترك يحتاج في كل صور وجوده ، فكان الأول أولى

الرابع : إذا تعارض الاشتراك والتخصيص ، كما لو قال : « النكاح حقيقة في العقد خاصة » ، فمقتضى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾^٤ تحريم مَنْ عَقِدَ عَلَيْهَا الأب على الابن وإن كان العقد فاسداً ، إلا أن المنكوحة بالعقد الفاسد

١ مسند أحمد ، ج ٢ ، ص ٨٣ ، ح ٤٦١٨ مس ابن ماجه ، ج ١ ، ص ٥٧٣ ، ح ١٧٩٨ .

٢ المصنف ، عيد الزقاق ، ج ٦ ، ص ١١٣ ، ح ١٠١٦٣ .

٣ حكاية الرازي بلفظ « فإن قلت » في المصنوع ، ج ١ ، ص ٣٥٧ ، والعلامة بلفظ « لا يقال » في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٢٠٧ .

٤ النساء (٤) : ٢٢ .

خصت عن قضية النص فتبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص، فيقول الآخر ب: «منع أن النكاح حقيقة في العقد خاصة، بل هو حقيقة أيضاً في الوطء» وحينئذ لا دلالة في الآية على تحريم من عقد عليها الأب على ابنه؛ لاحتمال أن يكون المراد من النكاح الوطء، فالتخصيص أولى؛ لأنه خير من المجاز على ما يأتي، والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم، والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة.

الخامس: إذا عارض المجاز النقل، كلفظ «الصلاة»، فإنه يحتمل نقله عن موضعه اللغوي إلى الشرعي، ويحتمل أن يكون إطلاق لفظ «الصلاة» على الشرعية مجازاً من باب تسمية الكل باسم جزئه، فامجاز أولى؛ لتوقف النقل على اتفاق أهل اللسان عليه، وهو متعذر أو متعسر.

أما المعاز فإنه يتوقف على وجود العلاقة، وهو متيسر، ولتوقف النقل على نسخ الوضع الأول، والمجاز ليس كذلك ^(١) فكان أولى.

السادس: معارضة النقل للإضرار، كما لو قال: لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلاً؛ لأنه ربا، فيكون حراماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^١.

فيقول الآخر: الربا في اللغة: الزيادة^٢، ونقله إلى العقد المستصحب لها خلاف الأصل، بل في الكلام إضرار لفظ «أخذ» أي حرّم أخذ الربا، فالإضرار أولى؛ لتوقف النقل على اتفاق أهل اللسان، بخلاف الإضرار، فإنه يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه، ولتوقف النقل على نسخ الوضع الأول وإحداث وضع ثانٍ، بخلاف الإضرار.

السابع: معارضة التخصيص للنقل، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلُّ أَلْفٌ الْبَيْعِ﴾^٣، فلو قال لفظ «البيع» موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس، وخصّ الشارع ما ليس جامعاً للأركان والشروط الشرعية.

١. البقرة (٢) ٢٧٥

٢. المصباح المير، ج ١، ص ٢١٧، «الربا».

٣. البقرة (٢) ٢٧٥

وقال الآخر :

بل الشارع نقله عن موضوعه إلى المعاوضة للجامعة للشرائط، فكان التخصيص
أولى من المجاز؛ لما يأتي، ولعجاز أولى من النقل على ما تقدم، والأولى من
الأولى من شيء أولى من ذلك شيء بانضرورة^١

الثامن : معارضة المجاز للإضمار، كقوله تعالى : ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾^٢، فإنه
يحتمل إضمار لفظة « أهل » والتقدير « وسأل أهل القرية ».

ويحتمل إطلاق لفظ « القرية » على أهلها مجازاً؛ تسميةً للمخوي باسم العاوي،
وكقوله ﷺ : « الطواف بالبيت صلاة »^٣، فيحتمل أن يكون صدق الصلاة هنا عليه
بالمجاز؛ لاشتماله على الدعاء من باب تسمية الكل باسم الجزء.

ويحتمل أن يكون هناك إضمار، والتقدير « الطواف بالبيت مثل الصلاة »،
فهما متساويان؛ لاحتياج كل منهما إلى قرينة صارفة له عن الظاهر
وبشكل بآته لا يلزم من تساويهما في الاحتياج إلى القرينة الصارفة للفظ عن
الظاهر عدم رجحان أحدهما على الآخر؛ فإن التخصيص مساوٍ لكل منهما في
الاحتياج مع أنه أرجح منهما.

والحق أن الإضمار أولى؛ لاحتياج لمجاز إلى كل من الوضع السابق واللاحق
والعلاقة، واستغناء الإضمار عن ذلك، وقيل في أولوية المجاز؛ إن الحقيقة تُعين
على فهم المجاز^٤.

وأجيب بأنها أيضاً تُعين على فهم الإضمار؛ فإن معنى الإضمار حذف شيء من
الكلام يدل الباقي عليه^٥.

التاسع : معارضة التخصيص للمجاز، كقوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^٦

١. حكاه العلامة بلفظ « ويقول الآخر » في حاشية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٠٩.

٢. يوسف (١٢) : ٨٢.

٣. سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٤؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٢٩، ج ٢٩١٩.

٤ و ٥. حكاه العلامة بلفظ « لا يقال » في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٠٩.

٦. التوبة (٩) : ٥٠.

فيقول : المراد الحقيقة، خصّ عنه أهل الذمّة، فيقول الآخر : بل المراد المشركين من عدا أهل الذمّة، فهو مجاز من باب تسمية الجزء باسم الكلّ، فالأوّل أولى؛ لحصول المقصود من التخصيص، وجدت قرينة، أو لا، أمّا معها فظاهر، وأمّا مع عدمها فإنّه يجري اللفظ على عمومه، فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز؛ فإنّه على تقدير عدم القرينة على إرادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة أصلاً، وتُترك المعنى المجازي مع كونه مقصوداً.

الحاشية. معارضة التخصيص للإضمار، كقوله ﷺ : « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل »^١.

فيقول : إنّه يتناول بعمومه الفرض والنفل، وخصّ النفل بجواز عقد نيّته إلى الزوال، فيبقى حقه في الفرض.

فقول الآخر : بل يجوز التأخير في الفرض أيضاً إلى الزوال؛ لأنّ في الخبر إضماراً وتقديره : لا صيام كامل، فالأوّل أولى؛ لأنّ التخصيص أولى من المجاز المساوي للإضمار، والأولى من المساوي لشيء يكون أولى من ذلك الشيء. وفيه ما تقدّم من منع مساواة المجاز للإضمار.

والمراد بالتخصيص في هذه المعارضات هو التخصيص في الأشخاص، أمّا التخصيص في الأزمان - وهو النسخ - فهو مرحوح بالنسبة إلى كلّ واحد من الاحتمالات الخمسة عند معارضته إياه.

واحتج الرازي على أنّ الاشتراك أولى من النسخ : بأنّ النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام؛ بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس، وعدم جواز النسخ بهما، والعلة في ذلك أنّ الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل^٢. واعترضه المصنّف بأنّه إنّما يدلّ على كون التخصيص أولى من النسخ، وليس فيه دلالة على كون الاشتراك أولى من النسخ الذي هو المطلوب^٣.

١. ورد بهذا المضمون أحاديث في السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ٢٤٠-٢٤١، ج ٧٩٠٧-٧٩١٢.

٢. المحصول، ج ١، ص ٣٦١.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٦١-٣٦٢.

وربما قيل إنّ النسخ مبطل الحكم ثابت وهو خلاف الأصل، والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل يعيد به الإجمال، وليس الإجمال كالإبطال، ومثاله : ما لو قال النبي ﷺ : « صلّوا في كل يوم في الوقت الفلاني »، ثم بعد ذلك قال : « طوفوا في ذلك الوقت »، فيحتمل أن يكون لفظ « الطواف » موضوعاً للصلاة، كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيعمل على معناه، فيلزم نسخ الأمر بالصلاة؛ لما بين الصلاة والطواف من المضادة.

[الفصل التاسع في تفسير الحروف]

قال :

الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج إليها .

فمنها : الواو ومعناها الجمع المطلق من غير ترتيب ، خلافاً للفرء .

لنا : إجماع أهل اللغة ، قال أبو علي : تَفَقُّوْا وَالتَّحَوُّوْا وَالتَّحَوُّوْا وَالتَّحَوُّوْا وَالتَّحَوُّوْا وَالتَّحَوُّوْا
على أَنَّ الواو للجمع المطلق من غير ترتيب . ولوروده في مثل تقاتل زيد وعمرو ،
ولصدق قام زيد وعمرو قبله أو بعده من غير تكرير ولا تناقض . وقوله تعالى :
﴿ وَادْخُلُوا إِلَيْهَا جُذُودًا وَقُرُونَا جُذُودًا ﴾ ، وبالعكس ، ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي ،
ولمساواة العطف في الأسماء المختلفة ولو الجمع في المتفقة .

استجروا بإنكاره ^{عنه} على من قال : « ومن عَمَاهما » ، وإنكار الصحابة على ابن
عباس في أمرهم بالعمره قبل الحج ، وقد قال تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ،
ولعدم وقوع الثانية لمن قال : « أَيْ طَالِقٌ وَطَالِقٌ » ، بخلاف طلقين ، ولأن الترتيب
على التعاقب له الفاء وعلى التراخي « ثُمَّ » ومطلق الترتيب معنى تشتت الحاجة إلى
التعبير عنه فله الواو إذ لا غيره ، وهو أولى من جعله لمطلق الجمع ، لاستلزام المركب
الجزء بخلاف العكس .

والجواب : الإنكار لترك الأفراد بالذكر ، فإنه أبلغ في التعظيم .

وإنكارهم على ابن عباس معارض بأمر ابن عباس ، وأيضاً فإن أمر ابن عباس يدل
على المطلوب بخلاف إنكارهم : لاحتمال فهمهم الجمع المتناول ، لتقديم الحج ،
وتقديم العمره ، وأمر ابن عباس بتقديم العمره يرفع العمومية الاستفادة من مطلق
الجمع الدالة على التخيير ، وهو مطلوبنا ، والطلاق الثاني ليس تفسيراً للأول فقد
طلقت بالأول ، لتعاضده ، ووضع اللفظ بلاعم أولى ، لأن الحاجة إلى التعبير عنه أشد ،

فإن الحاجة إلى الخاص تستلزم الحاجة إليه، وقد يحتاج إلى العام ويستغنى عن الخاص.

[تهذيب الوصول، ص ٨٥]

أقول: لما اشتدت حاجة الفقيه إلى معرفة معاني هذه الحروف؛ لاختلاف الأحكام باختلافها بحث عنها.

فمنها: الواو العاطفة، فالأكثر على أنها للجمع المطلق، والفرء على أنها للترتيب المطلق^١، بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي، ونقل عن الشافعي أنها للترتيب أيضاً^٢، ونقله المجاشعي عن قطرب وعلي بن عيسى الريمي، ولكن قال: إنهما والشافعي يجوزان كونها للترتيب^٣؛ لقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾^٤.

لنا نقل أبي علي عن اللغويين والنحويين من أهل المصرين الإجماع على أنها للجمع المطلق^٥، وبص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه^٦، وإجماعهم في ذلك حجة، ولا استعمالها فيما يتمتع حصول الترتيب فيه مثل «تقاتل زيد وعمرو»، و«تأطر خالد وبكر» والأصل في الاستعمال الحقيقة على ما مر، فلا يكون الواو حقيقة في غير الترتيب، فلا يكون حقيقة فيه، وإلا لزم الاشتراك المخالف للأصل، وإذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق إجماعاً، ولأنه لو كان للترتيب لكان قول لقائل: «قام زيد وعمرو قبله» مناقضاً.

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٥٧، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٣، والسبكي في الإيجاز في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٢٨.

٢. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٦١.

٣. لم نشر عليه.

٤. آل عمران (٣): ١٨.

٥. حكاه عنه الرازي في المعصول، ج ١، ص ٣٦٣، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٣.

٦. لم نشر عليه في كتابه. ولكن حكاه عنه الرازي في المعصول، ج ١، ص ٣٦٣، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٣.

ولو قال «بعده» لكان تكريراً، وهو ظاهر، لقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾^١، وفي الأعراف عكسه^٢، والقضية واحدة، فلو كانت للترتيب لزوم كون المتقدم متأخراً.

ويشكل بجواز حصول الأمر بهذا القول قبل الدخول وبعده، وحيث لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متأخراً ولا عكسه، وقوله تعالى ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾^٣، والنذر قبل العذاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^٤ ولما روي أن الصحابة سألوا رسول الله ﷺ عن البدأة بالصفة أو المروءة، فقال: «ابدأوا بما بدأ الله تعالى به»^٥، ولو دلت الواو على الترتيب لما احتاجوا إلى السؤال؛ لأنهم من أهل اللسان، ولأنهم نزلوا واو العطف في الأسماء المختلفة منزلة واو الجمع وألف التثنية وبائيهما في المتفقة، وليس شيء منها دالاً على الترتيب، فكان واو العطف المساوي لها كذلك.

احتج القراء بأن النبي ﷺ قال للخطيب حيث قال: ومن عصاهما: «بئس الخطيب أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله»^٦، ولولا كونه للترتيب لم يكن بينهما فرق.

وبأن الصحابة أنكروا على ابن عباس أمرهم بتقديم العمرة على الحج، محتجين بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^٧ وهو دليل على فهم الترتيب، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن من قال لزوجته غير المدخول بها: «أنت طالق وطالق»

١. البقرة (٢)، ٥٨.

٢. إشارة إلى الآية ١٦١ من الأعراف (٧).

٣. القمر (٥٤): ١٨.

٤. الإسراء (١٧): ١٥.

٥. الكافي، ج ٤، ص ٢٤٩، باب حج النبي ﷺ، ح ٦.

٦. مسند أحمد، ج ٥، ص ٣١٤، ح ١٧٧٨٣، السنن الكبرى، ج ١، ص ١٣٩، ح ٤٠٢ مع تفاوت بسيط في

المصدرين

٧. لم تشر على هذه الرواية، ولكن قلها الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٦٩، والعلامة في نهاية الوصول إلى

علم الأصول، ج ١، ص ٣١٨، والآية في البقرة (٢): ١٩٦.

لم يقع إلا واحدة، ولو قال لها: «أنت طابق طلقين» وقعتا معاً، ولو لا أنها للترتيب لم يكن بينهما فرق. وبأن أهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق ألفاظاً، فوضعوا الفاء للترتيب والتعقيب، و«ثم» للترتيب على التراخي، فوجب أن يضعوا لفظاً للترتيب المطلق؛ لأنه معنى يشتد الحاجة إلى التعبير عنه.

ولأن الاحتياج إليه أشد من الاحتياج إلى جزئياته وغير الواو من الألفاظ ليس موضوعاً له وفاقاً، فتعين الواو له، وهو اسمدعى، فإن عورض بمطلق الجمع قلنا: إذا وقع التعارض وجب الترجيح، وهو معاً؛ لأنه إذا كان للترتيب المطلق أمكن إطلاقه على مطلق الجمع؛ لكونه لازماً لترتيب، بل هو حزوؤه، فحاز إطلاق لفظه عليه مجازاً، ولو كان موضوعاً لجمع المطلق لم يكن الترتيب لازماً له، فلم يصح إطلاق اللفظ عليه.

وشكل بما مر من صحة إطلاق لفظ العام على الخاص، وكون موضوع اللفظ ملزوماً للمعنى المجازي غير شرط في السجور؛ إذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعادة بينهما التي هي أحص من لمباينة التي هي أحص من عدم العارمة، وأيضاً التعارض غير متحقق؛ لإمكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك، ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك كما تقدم.

والجواب. الإيثار لترك أفراد الله تعالى بالذكر، فإنه أبلغ في التعظيم، لا لأن الواو دال على الترتيب؛ فإن معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله، فيستحيل فيهما الترتيب، ومن ثم قال في المحصول: «هذا بأن يدل على فساد قولكم أولى من ذلك؛ لوجود الواو منفكاً عن الترتيب، وإنكارهم على ابن عباس معارض بأمر ابن عباس، فإنه لو فهم كون الواو للترتيب لم يأمرهم بتقديم العمرة على الحج^١، وهذا أرجح؛ لأن أمره إياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب من الواو.

وأما إنكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب؛ لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة، وعكسه الموجب للتخير؛ ولما كان أمر

ابن عباس موجباً لتعيين تقديم العمرة أنكروا عليه. على أن ابن عباس أعرف ممن أنكر عليه ذلك بدلالات الألفاظ وأعلم بموقعها؛ فإن رسول الله ﷺ قال في حقه: «كنيف ملئ علماً»^١.

والطلاق المعطوف ليس تفسيراً للمعطوف عليه، بل كلام آخر وقع بعد تمام الأول فلم يقع؛ لعدم مصادفة الزوجية. أمّا «طلقتان» فإنها تفسير لقوله «طالق»، فكانت كالجزء منه؛ إذ لا يتم الكلام إلا بآخره، والجمع المطلق أولى؛ لأن الاحتياج إلى الخاص يستلزم الاحتياج إلى العام، وقد يحتاج إلى العام من لا يحتاج إلى الخاص.

ويشكل بأن رجحان وضع اللفظ للعام إنما يلزم إذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوماً له، أمّا على هذا التقدير - وهو الواقع - فلا. وفوله في المتن «من غير ترتيب» ليس تقييداً بنفي الترتيب بل نفياً لتقييده بالترتيب.



قال :

ومنها : العام وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لإجماع أهل اللغة عليه. وقوله : «فُسِّحَتْكُمْ» مجاز، فإن الوعد من الله تعالى يشبه الوقوع، لا امتناع الحلف فيه. ومنها : «في» وهي للفرقية تحقيقاً مثل : «زيد في الدار»، وتقديراً، مثل : «في جذوع النخل».

ومنها : «من» وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة. ومنها : «إلى» وهي لانتهاى الغاية، ولا إجمال كما توهم بعضهم بدخول الغاية تارة، وخروجها أخرى، لأنها موضوعة للانتهاى، ثم الغاية قد تنفصل حساً، كالليل، فيجب خروجها، وقد لا يتميز، كالمرق.

ومنها : الباء وقيل : إنها في غير المتعدي للإصاق، وفي المتعدي للتبعيض.

١ لم يثر عليه، ولكن هذا الكلام منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، راجع النهاية في غريب الحديث والأثر،

وأُنكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه كونها للتبويض، والفرق بين «مسحت بالمنديل» و «مسحت المنديل» من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع الباء ومسوحاً مع عدمها، لا من حيث التبويض.

ومنها: «إنما»، وهي للحصر بالنفس عن أهل اللغة، ولأن «إن» للإثبات، و «ما» للنفي ولا يتواردان على محل واحد، ولا يمكن صرف النفي إلى المذكور والإثبات إلى غيره، فتعين العكس.

[تهذيب الوصول، ص ٨٥ - ٨٦]

أقول: هذه بقية الحروف:

الأول. الفاء، وهي للتعقيب بحسب ما يمكن وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه لإجماع أهل اللغة، وهو حجة هنا.

قال المخالف: قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ﴾^١، والإسحات يوم القيامة، فلا تكون للتعقيب، وإلا لزم الاشتراك؛ لما ثبت من أن الاستعمال يدل على الحقيقة.

والجواب لا نسلم أن الاستعمال حقيقة بل معاز؛ لإجماع الأدباء على أنها للتعقيب فتكون حقيقة فيه، فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك، والمجاز خير منه، فيجب المصير إليه.

ووجه المناسبة أن وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه، ويجب وقوعه من حيث إخباره تعالى فأشبهه الواقع.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْقًا﴾ الآية^٢، فقد أتى الله تعالى في هذه المراتب تارة بالفاء وتارة بـ «ثم» وما بينهما متساوي مقداره.

الثاني: «في» للطرفية تحقيقاً، كقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾^٣، وتقديراً

١ طه (٢٠): ٦٦.

٢ المؤمنون (٢٣): ١٢-١٣.

٣ الأحزاب (٢٣): ٣٣.

كـ ﴿لَأَصْلَيْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾^١؛ لتمكّن المصلوب كتمكّن المستقرّ في الدار، والظرفيّة الحقيقيّة أن يكون المظروف متعيّراً، والظرف حيزاً، ويكون له احتواء كـ «العال في الكيس»، والتقديرية فيما فقد أحدها، ففقد الأول «في صدره لعلم جمّ». وفقد الثاني «فلان في ضميري»، وفقد الثالث ﴿لَأَصْلَيْتُكُمْ فِي جُدُوعِ﴾، والظرف حقيقي، وهو ما لا يزيد على مظروفه، كـ «الماء في الكوز حال امتلائه»، وغير حقيقي، وهو ما يزيد على المظروف، كـ «زيد في الدار وفي البلد» وأيضاً إمّا طبيعي كـ «الهرة في إهابها» أو غيره، كـ «الرجل في ثوبه».

لنا: إجماع الأدباء.

قال بعض الفقهاء: هي للنسبيّة، لقوله ﷺ «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»^٢ وردّه الرازي بأنّ أحداً من أهل اللغة لم يذكر ذلك ومرجع هذه المباحث إليهم^٣.

ويشكل بأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم المطلق.

الثالث: «من»، وهي مقولة بالاشتراك اللفظي على ابتداء العاية، كقوله تعالى ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ﴾^٤، و«زيد أفضل من عمرو» أي ساواه في الفضل، ثمّ ابتداءً فصلاً آخر.

والتبويض، كـ ﴿خَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^٥.

وللتبيين، كـ «صحاف من ذهب».

وزائدة ﴿مَا لِلْفُلَاحِيِّ مِنْ حَيْمٍ﴾^٦، و﴿مِنْ أَنْصَارٍ﴾^٧. وقيل: إنها هنا لعموم النفي.

١. طه (٢٠): ٧١.

٢. حكاة عن بعض الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٧٧، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٢٤ وللرواية راجع سنن النسائي، ج ٨، ص ٦١، ح ٤٨٦٥-٤٨٦٦، المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١٥، ح ١٤٨٧ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٨، ص ١٧٤، ح ١٦٣٣٧ مع تفاوت يسير في المصدرين الأولين.

٣. المحصول، ج ١، ص ٣٧٧.

٤. مريم (١٩): ١١.

٥. التوبة (٩): ١٠٣.

٦. طه (٤٠): ١٨١.

٧. المائدة (٥): ٧٢.

وتكون بمعنى «على»، كقوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾^١ أي على القوم.

قال الرازي: هي موضوعة للتمييز خاصة^٢؛ لأنها قدر مشترك بين الأقسام فتوضع له، وإلا لزم الاشتراك أو المجاز، فميز مبدأ الخروج من غيره، والمأخوذ وجنس الصحاف ومن نفي عنه كونه حقيقياً باصراً. وأجاب في النهاية بـ.

أنه لا يلزم من اشتراكها في أمر كشيء وصعه للمشارك، ولو سلم لا يلزم أن لا يكون موضوعاً للجريئات بالاشتراك، ولا لزم نفي الاشتراك بين الكل وجبرته، والمرجع في ذلك إلى أهل اللغة^٣.

الرابع «إلى»، وهي لانتهااء العاية، كقوله تعالى: ﴿فَاغْشِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ﴾^٤، تن انتهااء العاية الموصول لا الفصل وقيل: إنها هنا بمعنى «مع»^٥؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^٦، و﴿مَنْ أَنْصَرِي﴾ إلى الله^٧، وقوله: ﴿ثُمَّ أَيْسُوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْلِ﴾^٨.

وقيل: مجملة؛ لاستعمالها فيهما^٩، فإن العاية داخلية في الآية الأولى، خارجة في الثانية.

ورد بأن مطلق الاستعمال لا يدل على لإجمال وهو موضوعة للانتهااء، ودخول «المراقق» في الفصل ليس من حيث إنها غايه؛ فإنه من هذه الحيثية يسحب

١. الأنبياء (٢١) ٧٧

٢. الموصول، ج ١، ص ٣٧٧

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٢٥

٤. المائدة (٥) ٦٠

٥. الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٥٥

٦. النساء (٤) ٢

٧. آل عمران (٣) ٥٢؛ الصف (٦١) ١٤

٨. البقرة (٢) ١٨٧

٩. حكاية أبو الحسين البصري عن عبد الله في المعتقد، ج ١، ص ٣٣

خروجها؛ لأنَّ غاية الشيء نهايته وآخره، بل باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس، وعدم أولويّة إخراج بعض المقادير عن الفصل من غيره، وأمّا عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل، فيجب خروجها.
ورده الرازي أيضاً :

بأنَّ الإجمال إنّما يتحقّق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه بالاشتراك، وهو محال على ما تقدّم من امتناع كون اللفظ مركّباً من وجود الشيء وعدمه^١.
ويشكل بمنع المقدّمين؛ فإنَّ الإجمال قد يتحقّق بدون الاشتراك على ما يأتي، وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه، ممنوع. وقد تقدّم.
الخصامس : الباء، وهي موضوعة للإصاق، مثل : «مررت بزيد»، و«كتبت بالفلم».

وقال الرازي :

إن دخلت على فعل غير متعدّ بنفسه ^(فهي) للإصاق كالمثالين. وإن كانت على متعدّ بنفسه، كقوله تعالى «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»^٢، فهي للسميعة. أمّا الأوّل، فللإجماع. وأمّا الثاني، فللفرق بين «مسحت يدي بالمنديل»، و«بالحائط»، وبين قوله، «مسحت المنديل والحائط»، وهو إمادة التبعية في الأوّل، والشمول في الثاني^٣.

ورده المصنّف بإثكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعاً، مع تقدّمه في هذا الفنّ ومعرفة لغة العرب.

وقال ابن جنّي : كون الباء للتبعية شيء لا يعرفه أهل اللغة^٤.
وأجيب بعدم سماع شهادة النفي^٥. عسى أن ابن مالك قد أورد شواهد على

١. المحصول، ج ١، ص ٣٧٨.

٢. المائدة (٥) ٦

٣. المحصول، ج ١، ص ٣٧٩

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٨٠؛ والسلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١،

ص ٣٢٧

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٢٧.

التجزئة، مثل قول الشاعر:

شربين بماء البحر ثم ترقعت

وقوله:

..... شرب الزيف يبرد ماء الحشرج^٢

وعليه حمل قوله تعالى ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^٣.

وأجيب بأن المسح المقرون بالباء يجعل المنديل والحائط آلة في المسح، والعماري عنها يجعلهما ممسوحين لا ما ذكره؛ فإن الأول غير المتنازع والثاني ممنوع، وأيضاً الفعل مع المفعول الأول، وهو «يدي» لا يتعدى بنفسه إلى المنديل، فهو غير المتنازع، ولو حذفنا لفظة «يدي» وجعل المنديل ممسوحاً منعنا الفرق. وقد ترد الباء بمعنى «على»، كقوله ﴿إِنْ تَأَمَّنْهُ يَقْنَطِرْ﴾^٤، وبمعنى «في»: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ﴾^٥ وقبلهما للسيب^٦.

السادس: «إنما»، وهي للحصر؛ للتقل عن أهل اللغة. ذكره الفارسي ورغم أنهم أجمعوا عليه، وصوبهم في ذلك^٧، ونقله، وقوله حجة، واستعمال العرف، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكاثر^٨

وقال الفرزدق:

أنا الذائد العصامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي^٩

ولا يحصل الفرض إلا بالحصر؛ لأن قصده الحصر، ولا يحصل إلا بتقدير

١ و ٢. حكاها عنه السبكي في الإيهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٥٦ و ٣٥٧.

٣. الإنسان (٧٦): ٦.

٤. آل عمران (٣): ٧٥.

٥. مريم (١٩): ٤.

٦. الإيهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٥٥.

٧. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٨١؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٢٧.

٨. ديوان الأعشى الكبير، ص ٩٣.

٩. ديوان الفرزدق، ج ٢، ص ٢٠٧، وفيه: «أنا الصلح الراعي عليهم وإنما...».

حصول المدافعة منه، ومن مثله لا من غيرهما، كذا ذكره الرازي^١.
وقال الفارسي :

لولا الحصر لعلط الشاعر؛ لوجوب إجراء الكلام على طاهره، فيكون التقدير
«ندافع أنا» ولا يقال : «بل أدافع»^٢، فأما إذا كان للحصر استقام الكلام؛ إذ
يصير التقدير «ما يدافع إلا أنا»، وأماخذ الأول معنوي، والثاني لفظي.
ولأن «إن» للإثبات و«ما» للنفي، فعند التركيب يجب بقاؤهما على حالهما؛
لأصالة البقاء، ولو تواردا على محل واحد تناقص، والإجماع وقع على عدم
ورود الإثبات على غير المذكور، والنفي على المذكور، فتعين العكس، وهو
معنى الحصر^٣.

قيل : «ما» النافية لها صدر الكلام فيمتنع دخول «إن» قبلها
وقال الربيعي : إن «ما» مؤكدة، فيضاعف المؤكد فضُغنت معنى القصر؛ إذ معنى
القصر تأكيد على تأكيد^٤.
وقالوا : قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ ﴾ الآية^٥، وليس
الإيمان منحصراً في الموصوفين بهذه الصفة، وإلا لم يكن غيرهم مؤمن.
وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ ﴾ الآية^٦، وليست إرادته
منحصرة في ذلك.

وقال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَى اللَّهَ ﴾^٧، وليس إنذاره منحصراً في
مَنْ يَخْشَى الساعة، فيوضع لغير الحصر فلا يوضع له، وإلا لزم الاشتراك أو المجاز.
قلنا : المراد بـ «المؤمن» الكامل، ومن الآية الثانية - والله أعلم - إنما يريد الله
بخلق العلوم، والألطف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم أهل البيت إذهاب

١. المحصول، ج ١، ص ٢٨٣.

٢. لم نشر عليه.

٣. حكاية عنه السبكي في الإيهام في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٥٨.

٤. الأعمال (٨)، ٢.

٥. الأحراب (٣٣)، ٣٣.

٦. النازعات (٧٩)، ٤٥.

الرجس عنكم ويظهركم، والمراد بـ «الإبذار» النافع المؤثر، لا مطلق الإنداز. سلّمنا لكن الاستعمال يوجد مع المحاز، وهنا لا يمكن كونه حقيقة؛ لما يتّنا من اتفاق أهل اللغة على أنّها للحصر، ولو كانت لغيره لزم الاشتراك، فتعيّن أن يكون مجازاً، والحصر تارةً بثبوت الوصف للمذكور، ونفيّه عن غيره، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾^١ الآية؛ فإنه يفيد ثبوت الولاية لهم، ونفيها عن غيرهم، وتارةً يكون بثبوت الوصف للمذكور، ونفي غيره عنه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^٢؛ فإنه يفيد إثبات هذا الوصف - أعني البشرية والمماثلة والوحي - له عليه السلام، ونفي غيره من الصفات المتوهمة عنه عليه السلام، ككونه ملكاً أو غيره.

١. المائدة (٥). ٥٥.

٢. الكهف (١٨) - ١١.

[الفصل العاشر في الخطاب]

قال :

الفصل العاشر في الخطاب ، وفيه مباحث :

الأول ، الخطاب هو الكلام المقصود به الإفهام ، فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل ، لاشتماله على النقص ، واحتجاج الحشوية بالعروف المقطعة ، ويقولون تعالى « كَانَتْ رُسُوسُ الشَّيْطَانِ » ، « يَلِكْ عَشْرَةُ كَابِلَةٍ » ، « وَمَا يَخْلَعُ ثَابِرُهُ إِلَّا اللَّهُ » ، لامتناع المطلق ، لاستحالة عود ضمير « يقولون » إلى المعطوف عليه باطل ، لأن العروف قيل ، إنها أسماء السور ، والتمثيل كيرؤوس الشياطين تمثيل بالمستكر في الغاية ، والمؤكد مفهوم ، والمطلق لا يقتضي عود الضمير إلى المعطوف عليه .

[تهذيب الوصول ، ص ٨٧]

أقول : قد عرّف في صدر الكتاب أنّ لخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الإفهام ، وعرّفه هنا بأنّه « الكلام المقصود به الإفهام » فالكلام كالجنس ، وبه تخرج الإشارات والحركات والرقوم ، والمقصود به الإفهام يخرج كلام الساهي والغافل ، فهو كلام ليس بخطاب ، والمراد ما يقصد به الإفهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه ، وإلا لانتقض بكلام الساهي ، وحذف لفظ « مفيد » لدلالة الكلام عليه ، فإنّه يشترط فيه الإفادة ، بخلاف اللفظ « الصادق » على المهمل ، فالتعريف به يُحوّج إلى المفيد .

وزاد بعضهم على ما قال الحصّاف : « لمن هو متهمّن لفهمه » ، ليخرج به الكلام المتوجّه إلى الساهي والنائم^١ .

١ . الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٨٥ .

ويشكل بتسمية خطاب النائم الساهي خطاباً؛ لأنه يوصف بكونه خطاباً قبيحاً،
وقيل الخطاب هو الكلام الذي يفهم السامع منه شيئاً. ونقض بما لم يقصد به
الإفهام^١.

وقال المرتضى :

الخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، ويفتقر الخطاب في كونه خطاباً
إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو خطاب له؛ لمشاركة الخطاب ما ليس
بخطاب في جميع صفاته، وهي وجود وحدوث وصيغة وترتيب، فلا بد من زائد
يحصل به معنى الخطاب وهو قصد المخاطب ولهذا يسمي الخطاب جماعة
والخطاب لبعضهم دون بعض للقصد، ويصح تكلم النائم لا خطاب النائم لمقد
القصد في حقه^٢.

ثم إنه قسم الخطاب إلى مهمل ومستعمل.

فالمرتضى على هذا لم يشترط في الخطاب كونه مفيداً، ولا كون المخاطب
بحسب فهم أو متهتياً للفهم.

قيل : وهذا أحمق؛ ولهذا ذم العقلاء من خاطب بما لا يفيد، ومخاطب الجماد
والنائم، وبحوه خطاباً.

واعلم أن الغرض بهذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بالخطاب على الأحكام
فيه؛ لأن التصديق بأن الخطاب الشرعي دل على الحكم مسبوق بتصوّر ذلك
الخطاب، وعرف مطلق الخطاب؛ ليفيد عند إضافته إلى الشارع معرفة خطابه مع
إفادته معرفة الخطاب المطلق، ودلالة الخطاب على الحكم الشرعي تتوقف على
استحالة الخطاب بما لا يعني به شيئاً مهملًا، أو موضوعاً لمعنى لا يراد منه
ولا غيره، واستحالة خطابه بما يريد منه بخلاف ظاهره؛ لأنه لو جوّز هذان لم يبق
لنا وسيلة إلى معرفة شيء من معاني الألفاظ الشرعية؛ لجواز أن لا يعني بها شيئاً
أو يعني بها خلاف مدلولاتها، فبدأ بهما لهذا.

١. حكاية الآمدي عن قاتل في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨٥.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨ مع تفاوت يسير.

والمراد بـ «المهمل» ما لا يفيد شيئاً بحسب شخصه، سواء كان مهملأ أو مستعملاً، لكنه ليس في ذكره بحسب شخصه فائدة يفهم معناه بدونه.
واتفق المعتزلة والأشاعرة على استحالة خطابه تعالى به خلافاً للحشوية أعني أصحاب الحديث.

لنا: أنه نقص بالضرورة محال بالإجماع.

قالوا: ورد في القرآن ما لا معنى له، كـ ﴿يَسْ﴾^١ و ﴿حَمَّ﴾^٢ و ﴿كَانَهُ رُءُوشَ الشَّيَاطِينِ﴾^٣ و ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^٤، ولوجوب الوقف على الله تعالى في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^٥؛ إذ لو كان واو ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ واو عطف مع أن قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ﴾ حال أي قائدين آمناً، فيعود إلى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله، فيكون الله قائلاً آمناً، وهو محال، ولأن كونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء، وإضمار حرفه، وهو خلاف الأصل بتقدير «وإلا الراسخون» وإذا وجب الوقف اختص علم المتشابهات بالله تعالى () وبشكل: بأنه لا يلزم من عدم علمنا بالتأويل عدم فهمنا له؛ لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ، وهو كافٍ في صدق الفهم، وإن كان عند كثير أن الدليل اللفظي لا يفيد العلم، ولا يعلم مراد المتكلم المجرد عن القرائن إلا هو.

والجواب: هي أسماء السور، وقد ذكر المفسرون لها معانياً، وكانت العرب يستقبحون ذلك التخيّل ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح، فهو ليس ما لا يفهم مطلقاً، و ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^٦ تعيد التأكيد، وهو معنى مقصود زائد على معنى المؤكّد، والواو للعطف ولا يجب عود الضمير إلى الجميع وإن كان حالاً؛ لجواز اختصاصها بالمعطوف، ويجب ذلك لثبوت القرينة، وهي الدليل الدالّ على

١. يس (٣٦): ١.

٢. طه (٤٠): ١.

٣. الصافات (٢٧): ٦٥.

٤. البقرة (٢): ١٩٦.

٥. آل عمران (٣): ٧.

٦. البقرة (٢): ١٩٦.

استحالة عوده إلى الجميع، وقد جاءت أحوال مختصة بالمخطوف، كقوله تعالى :
﴿ وَوَهَبْنَا لَهُمُ إِيَّاهُ إِشْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۝ ١ ﴾

[البحث الثاني : يمتنع أن يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره]
قال :

البحث الثاني : يمتنع أن يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون
البيان، والآلوم الإغراء بالجهل، ولأنه بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل.
[تهذيب الوصول، ص ٨٧]

أقول . هذا الأمر الثاني مما يتوقف عليه الاستدلال بالخطاب، وخالف فيه
المرحنة .

لنا . أنه ملزوم لإغرائه تعالى بالجهل، لأن إطلاق ذلك اللفظ يوجب اعتقاد
سامعه موضوعه الظاهر بالوجدان، وليس ذلك المعنى مراداً فيكون اعتقاده جهلاً،
والإغراء بالجهل قبيح منفي عن الله، وهذا اللزوم حصل من الخطاب باللفظ مع
عدم إرادة ظاهره . والمصنّف جعله لازماً لإرادة خلاف ظاهره .

ويشكل بجوار إرادة ظاهره مع خلافه، فلا يتحقق الإغراء بالجهل، ولأن اللفظ
الظاهر الدلالة بالنسبة إلى غير ظاهره مع عدم القرينة مهمل : إذ لم يوضع له، وقد مر
استحالة خطابه بالمهمل .

ويشكل : بأن ما مرّ هو المهمل مطلقاً، أي الذي لا يفيد شيئاً البتة لكونه نقصاً،
وهذا يفيد السامع ظاهره وإن لم يرد المتكلم، ولا يلزم من إهماله بالقياس إلى
معنى إهماله مطلقاً .

ويمكن الجواب : بأن المهمل مطلقاً هو تفسيرك لكلام المصنّف وليس مراداً له،
إذ إطلاقه هناك المهمل وتفسيره هنا يدلّ على إرادته بذلك المطلق ما يدخل فيه هذا

المقيّد. أو نقول : دلالة اللفظ على المعنى مشروط بالقصد ؛ لاستحالة الطبع ، فإذا لم يقصد موضوعه لم يبق له دلالة عليه ولا على غيره ؛ لعدم وضعه ، ولقرب المهمل إلى المعنى المطلوب ويُعد المستعمل مخيف ذلك المعنى ولازمه ، فهو أشدّ محالاً من المهمل مطلقاً.

[البحث الثالث : دلالة اللفظية هل ظنيّة أو يقينيّة ؟]

قال :

البحث الثالث : قيل ، الدلائل اللفظية ظنيّة ، لتوقفها على نقل اللغة ، والنحو ، والتصرف ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص ، والإضمار ، والتقديم ، والتأخير ، والنسخ ، والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم إبطال النقل ، إذ بطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع ، ولا شك أنّ هذه ظنيّة ، فالموقوف عليها ظني .

والحقّ خلاف هذا ، فإنّ بعض اللغات والنحو والتصرف متواتر النقل ، وعدم الأشياء التي ذكرها قد يعلم في محكمات القرآن فينبت القطع .

[تهذيب الوصول ، ص ٨٨]

أقول : زعم جماعة - مهم : الرازي في المحصول والمحصل - إلى أنّه لا يوجد في الدلائل اللفظية ما يفيد اليقين ؛ لتوقفها على عشرة غير يقينية : نقل اللغة والنحو والصرف ، والناقل غير معصوم ، ولا عدد التواتر ، فيجوز الكذب والتصحيح . وقد غلط بعضهم بعضاً ، والمرجع في النحو والصرف إلى الأشعار ، ومعرفة أنّها للعرب بخبر الواحد المرسل ، وهو مردود عند الأكثر ، ومع صحته فيجوز غلط الشاعر ولحنه ، وقد لحن كثير ، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل ؛ إذ على تقدير الوضع لآخر ابتداءً أو بعده لعلاقة ولا يغلب أو يغلب ، لا وثوق بإرادة ذلك المعنى من اللفظ وعدمها ظني ، وكذا عدم الإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير ، وذكر في

مثاله ﴿ أَشْجُدِي وَأَزْكِي ﴾^١ و ﴿ أَزْكُوا وَأَسْجُدُوا ﴾^٢ وهو مبني على أَنَّ الواو للترتيب فالأولى نحو «زار موسى عيسى»؛ فلأنه لا يعلم الفاعل إلا بالتقديم، وعدم المعارض العقلي؛ لوجوب تأويل لنقل، وعدم المعارض النقلي الراجع، وإلا وجب العمل به^٣. وأشار المصنف إى هذه المقدمة في النهاية^٤.

والحق خلافه؛ لعلمنا بتواتر نحو «السماء» و «الأرض» ورفع الفاعل، ونصب المفعول، وزيادة حرف المضارعة، وإبدال الهمزة «ألفاً وياءً وواواً» من نحو «رأس» و «بشر» و «مؤمن»، ولينقطع بإرادة الظاهر من نحو: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾^٥، وانتفاء هذه القواعد، فاندليل المؤلف من هذه المحكمات يقيني، فيثبت القطع فيها.

(البحث الرابع : خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية)

قال :

خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية إن وجدت ، سواء وجد غيرها من الحقائق أو لا ، فإن انتفت الشرعية فالعرفية إن غلبت على اللغوية في الاستعمال ، وإلا فهو مشترك يفتقر في حمله على أحدهما إلى قرينة ، فإن انتفت العرفية فاللغوية ، فإن لم تكن فالمجاز .

فإن تعددت العرفية حملت كل طائفة للخطاب على المتعارف عندها .

وقد يدل بالانترام ، إمّا باعتبار اللفظ المفرد ، بأن يكون شرطاً للمطابق ، ويستى دلالة الاقتضاء ، إمّا شرعاً ، كنذر العتق ، أو عقلاً ، كرفع الخطأ أو المركب ، بأن يكون مكملاً للمقصود ، كدلالة تحريم التأليف على تحريم الضرب ، أو لا يكون كذلك ،

١ . آل عمران (٣) . ٤٣ .

٢ . الحج (٢٢) . ٧٧ .

٣ . المحصول ج ١ ، ص ٣٩٠ - ٤٠٦ . ولم نثر على كتابه المحصل .

٤ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٣٤٦ .

٥ . الإخلاص (١١٢) : ١ .

كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم.

وقد يجتمع من الخطابين حكم آخر مثل : ﴿ وَخَلُّهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ مع ﴿ وَفِصْلُهُ فِي هَاتَيْنِ ﴾ .

وقد ينقسم إلى النص غيره ويحصل الحكم منهما، مثل دلالة الإجماع على تساوي النخال والنخالة، ودلالة النص على إرث لخال.

وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فإن اتحد المجاز حمل عليه، وإلا بقي مشتركا إن لم يفرج أحدهما، وإلا حمل على الرجوع (تهذيب الوصول، ص ٨٨ - ٨٩)

أقول : يريد بيان كيفية الاستدلال بالخطاب، وهو إما أن يمكن حمله على ظاهره أو لا، فإن أمكن فلا يخلو من أن يدل بلفظه أو بمعناه، فإن دل بلفظه فلا يخلو من أن يحتاج إلى ضمنية أو لا، فالأقسام أربعة :

الأول، أن يدل بلفظه بلا ضمنية، كقوله تعالى ﴿ وَأَحَلُّ اللَّهُ السَّيِّعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾^١، فهذا اللفظ إما أن يكون له حقيقة شرعية أو لا، فإن كان حمل عليها - سواء كان هناك حقيقة عرفية أو وضعية يمكن حمله عليها أو لا - لأن ظاهر الشرع التكلم على وضعه كـ ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^٢، وإن لم تكن أو كانت له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها، وكان هناك حقيقة عرفية غالبة على الوضعية وجب حمله عليها؛ لأنه المبادرة إلى الذهن، كقوله ﷺ : «إِذَا ابْتَلَيْتَ النِّعَالَ فَالصَّلَاةَ فِي الرَّحَالِ»^٣؛ فإنها مرددة بين الأخذ به وما غلظ من وجه الأرض، فالأول أولى لقضاء العرف، فإن تعددت حمل كل على حقيقته عنده، ويجب أن يريده الله تعالى، وإلا لخطب بما يريد خلاف ظاهره.

وإن لم تغلب العرفية بل تساويا فهو مشترك يحتاج إلى قرينة مرجحة لإرادة أحدهما، وإن انتفت العرفية أو كانت وتعذر الحمل عليها فاللفوية، فإن تعذر

١. البقرة (٢) : ٢٧٥.

٢. وردت في موارد كثيرة.

٣. الفقيه، ج ١، ص ٢٧٧، ح ١١٠٠.

فالمجاز، فإن اتحد تعين للإرادة، سواء وجدت قرينة تدل عليه أو لا، وإلا لزم إلغاء اللفظ وهو محال، وإن تعدد وتساوى فهو مشترك يفتقر إلى قرينة وإن رجح أحدهما حمل عليه، وإن رجح اثنان فصاعداً فمشترك، وهذا كما أنه صالح لما يدل بلفظه وحده فهو كالمقدمة لباقي الأقسام.

الثاني: أن يفتقر إلى الصيغة بحيث يكون المجموع دالاً، فهو أربعة بحسب انقسام المنضم:

أ. أن يكون خطاباً آخر، فإما أن ينظم منه ومن الأول قياس، مثل: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^١ الدال على أن تارك الأمور به عاصٍ، مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَمْرًا وَرَسُولَهُ﴾^٢ الآية، الدالة على أن كل عاصٍ يستحق العقاب، وهو معنى كون الأمر للوجوب.

وإما أن يدل أحدهما على تعين مدة لأمرين، ويدل الآخر على تعيين بعضها لأحدهما، فإثبات يدلان على تعيين الباقي للآخر مثل الآيتين اللتين في المسن، فإثباتها يفيدان أن أقل الحمل ستة أشهر^٣.

ب أن يكون إجماعاً، كما لو دلت الخطاب على إرث الخال، ودل الإجماع على مساواة الحالة له في الإرث، فإثباتهما يستلزمان متصلة موجبة استثنى فيها عين مقدّمة فينتج عين تاليها «كل ما ورث لخال ورثت الحالة» والمقدّم حقّ بالخطاب والملازمة بالإجماع.

ج. أن ينضم إليه قياس، كدلالة الخطاب على تحريم الربا في البر، ودل القياس على مساواة التفاح له، فإثباتهما يدلان على تحريم الربا في التفاح، لاستلزامهما متصلة موجبة كما مر.

د. انضمام حالة المتكلم، كقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^٤، فإنه

١. طه (٢٠): ٩٣.

٢. النساء (٤): ١٤١.

٣. الآية الأولى في الأحكام (٤٦) ١٥: والآية الثانية في القمار (٣١) ١٤.

٤. عبود أخبار الرضا عليه السلام ج ٢، ص ٦٦، ح ٢٤٨: مسن ابن ماجه، ج ١، ص ٣١٢، ح ٩٧٢: مسن الدرر قطني،

ج ١، ص ٦٠٢، ح ١٠٧٢ و ١٠٧٣، المستدرک علی الصحیحین، ج ٥، ص ٤٧٧، ح ٨٠٢٧.

متردد بين بيان أقل الجمع، وهو حكم عقلي، وبين إباحة السفر حيث نهى عن السفر إلا في جماعة، وهو حكم شرعي؛ فإن شهادة حاله عليه السلام حيث يبين للأحكام الشرعية ترجيح الشرعية.

الثالث: أن يدل الخطاب بمعناه، وهي لدلالة الالتزامية، فالمعنى المدلول عليه بالالتزام إما أن يعرف من معنى من اللفظ المفرد أو من التركيب.

والأول قسمان:

أحدهما: أن يكون المعنى الالتزامي شرطاً للمطابق، وهي دلالة الاقتضاء، وهذه الشرطية قد تكون عقلية، كـ «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^١، فإن العقل دال على أن هذا لا يتم إلا بإضرار المؤخذاً أو الحكم الشرعي، وإلا لزم الكذب على الشارع؛ لوقوع الخطأ والنسيان.

ويشكل بأن المراد من «الأمة» الجميع، و«الخطأ» و«النسيان» مرفوع عنهم، وإن جاز على أحادهم، ولو سلم فهو مستفاد من التركيب^٢.
 وقد تكون شرعية كقوله العتق، فإنه يدل على وجوب التملك للعبد بقوله عليه السلام: «لا عتق إلا في ملك»^٣.

وثانيهما: ما لا يكون شرطاً للمعنى المطابق، كدلالة إباحة الصرب على إباحة الإيلاء، والمستفاد من التركيب إما أن يكون من مكملات المقصود، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب؛ لأن كفاً الأذى عن الوالدين إنما يتم ويكمل بتحريم الضرب وتسمى التنبيه، وفحوى الخطاب، ومفهوم الموافقة.

أو لا يكون من مكملاته، كدلالة التخصيص بالذكر، إما بذكر الوصف، أو بذكر الاسم على التخصيص، بالحكم، مثل: «في الغنم السائمة زكاة»، وتسمى دليل

١ ثم نشر على رواية بهذا النمط في الجوامع الحديثة مع، ورد بألفاظ أخرى في مصادر الخاصة والعامة فراجع الفقيه، ج ١، ص ٥٩، ح ١٢٢، الحصال، ج ٢، ص ١١٧، باب التسعة، ح ٩، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٥٩، ح ٢٠٤٥.

٢ راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٥.

٣ الكافي، ج ٦، ص ١٧٩، باب أنه لا يصح إلا بعد ملك، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٤٩٦-٤٩٧، ح ٤٧٥٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢١٧، ح ٧٧٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ٥، ح ١٥، وفيها «لا عتق إلا بعد ملك».

الخطاب، ومفهوم المخالفة.

الرابع: أن يتعذر حمل الخطاب على طاهره، وقد ذكر بعضه فيما مرّ، ونزيد هنا أن التعذر يكون بدلالة الدليل على عدم إرادته؛ فإنه يجب حمله على المجاز كما مرّ، لكنّ مبنى ذاك على عدم حمل لمشترك على معانيه، ولا فرق عنده بين انحصار المجازات وعدمه.

أمّا المجيز، فقال القاضي عبد الجبار:

إن انحصرت وجوه المجاز حمل لفظ عليها على جهة البدل، أمّا التحمل عليها أجمع، فعدم الأولوية. وأمّا البدل، فلأنّ الخطاب ليس بهامّ حتّى يعمل على الجميع.

وإن لم تنحصر وجب نصب دليل على المراد، لامتناع إرادته أجمع مع تعذر انحصارها^١.

واعترضه أبو الحسين بإمكان إرادة الجميع على البدل حيث لم يدلّ دليل على تعيين المراد^٢.

١ نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٤٩؛ والرازي في المحصول، ج ١، ص ٤١٣؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٥٠.
٢ المعتمد، ج ١، ص ٣٤٩، ٢٥٠.

المقصد الثالث في الأمر والنهي

وفيه فصول :

الفصل الأول في حقيقته [

قال :

المقصد الثالث في الأمر والنهي ، وفيه فصول :

الأول في حقيقته ، وفيه مباحث :

الأول ، الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل ، ولا نزاع في الأول ، وأما الثاني ، فلا ته لولاه لزم الاشتراك .

احتجوا بصحة الاستعمال فيه على الحقيقة ، كما في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُوْرُ ﴾ .

والمراد الأفعال المعجية . كما يقال : « أمر فلان مستقيم » ، و « هذا أمر عظيم » .

والجواب : الاستعمال يوجد مع المجاز ، كما يوجد مع الحقيقة ، فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصاً ، وقد بينا أولوية المجاز من الاشتراك .

[تهذيب الوصول ، ص ٩٣]

أقول : لما كان الخطاب جنساً للأمر والنهي عتبه بأنواعه ، وبدأ بهما ، لدلالتهما على الاقتضاء ، وقدم الأمر لدلالته على الوجود .

والأمر حقيقة في القول الدال على ضرب الفعل وفاقاً، وكثير على مجازيته في الفعل، وهو مختار الشيخ أبي جعفر الطوسي^١ وبعض الفقهاء^٢.

والمرتضى والقاضي عبد العزيز بن أبراج^٣ ما هو حقيقة فيهما^٤.

وقال أبو الحسين: هو مشترك بين لقول المذكور، والشيء والصفة والشأن والطريق^٥.

وقال معتزلة بغداد: هو حقيقة في القول المخصوص والأدلة الدالة على وجوب الأفعال^٦.

لنا أنه لو كان حقيقة في غير الفعل لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل.

فإن عورض بلزوم المعاز. قلنا: هو خير من الاشتراك.

قالوا: قد استعمل في القرآن، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^٧. والمراد الأفعال المحيية في ذلك الوقت، ﴿أَتُنَجِّيَنَّ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^٨، وأراد به الفعل، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً﴾^٩، ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ اللَّهِ﴾^{١٠}، ﴿وَمَا أَمْرُ قِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^{١١}. والمراد فعله، وهي الشعر، كقوله: «لَأَمْرٍ مَا يَسُوذُ مَنْ يَشُودُ»^{١٢}.

وهي العرف، كقول الزباء: «لَأَمْرٍ مَا حَدَّغَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ»^{١٣}، و«أمر فلان مستقيم»، والمراد طريقه وفعله، و«هذا أمرٌ عظيم»، و«رأيت أمراً هائلي».

١. الفقه في أصول الفقه، ج ١، ص ١٥٩-١٦٠.

٢. أحكام الفصول في أحكام الأصول، ج ١، ص ٢٣٢.

٣. الدررعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٧، ولم يثر على قول ابن البراج.

٤. المعتمد، ج ١، ص ٢٩.

٥. حكاها عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٥٩.

٦. هود (١١): ٤٠.

٧. هود (١١): ٧٣.

٨. القمر (٥٤): ٥٠.

٩. الأعراف (٧): ٥٤.

١٠. هود (١١): ٩٧.

١١. البيان والتبيين، ج ٣، ص ٢٧.

١٢. نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٣، ص ٥٠.

والاستعمال دليل الحقيقة كما مر.

وأجاب بـ «أن الاستعمال يوجد مع لمجاز»^١ فهو أعم، ولا دلالة للعام على الخاص إذا كانت جزئياته على السواء، وإن كان إحداها أولى، كمسألتنا فهو أولى، وهنا القول أولى؛ لما يتناه من ترحيح المجاز.

ثم نقول: نمنع إرادة الفعل في الآيتين لأولتين بل القول أو الشأن، ولو سلم إرادة الفعل لكن نمنع إطلاق لفظ الأمر عليه بخصوص كونه فعلاً، بل لمعوم كونه شأنًا. والظاهر إرادة القول في «أمر فيزعون»^٢ بدليل قوله قبله: «فأتبعوا أمر فيزعون»^٣، أي أطاعوه فيما أمرهم به.

ونمنع حمل «وما أمرنا إلا وجة»^٤ على ظاهره؛ لاستلزامه وحده فعله، وأنه لا يحدث إلا كلمح البصر في السرعة، وليس كذلك، فالمراد - والله أعلم - أنه تعالى من شأنه إذا أراد شيئاً وقع كلمح البصر. وقوله: «سخرت بأمره»^٥ أي شأنه؛ لأن الحري والتسخير بقدرته تعالى لا بفعله.

وبحسب بأن الاستعمال الدال على الحقيقة هو المجرد عن القرائن، وليس هنا كذا. فإن ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على إرادة الفعل، معنا كون الفعل مراداً، ونطلب حجتهم.

واحتج أبو الحسين بأن القائل «هذا أمر» لم يدر السامع ما أراد، فإذا قيل: «هذا أمر بالفعل» أو «أمر مستقيم» أو «تحرك الجسم لأمر» أو «جاء زيد لأمر» فهم السامع من الأول القول، ومن الثاني لشأن، ومن الثالث الشيء، ومن الرابع أنه جاء لغرض ما، وتردد الذهن بينها دليل الاشتراك.*
وأجيب بمنع التردد عند إطلاق الأمر بل يتبادر إلى القول^٦.

١. أي المصنف في المتن

٢. هود (١١): ٩٧

٣. القمر (٥٤): ٥٠

٤. الأعراف (٧): ٥٤.

٥. المعتمد ج ١، ص ٣٩ - ٤٠

٦. نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ٣٦٤

[البحث الثاني في حدّ الأمر]

قال :

البحث الثاني في حدّه . وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ، وهذا الطلب معلوم لكلّ عاقل ، وهو غير الصيغة ، لعدم اختلافه باختلاف اللغات ، ولوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه .

وهل هو الإرادة أو غيرها ؟ الحقّ الأوّل ، فإنّنا لا نعلم الرائد على الإرادة ، ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول .

والأشاعرة أثبتوا الطلب مغايراً للإرادة ، لأنّ الله تعالى أمر الكافر بالطاعة ، ولم يردّها منه ، لأنّه عالم بعدم إيقاعها سه ، فيكون تكليمه بها تكليفاً بالمحال ، ولصحة « أريد منك الفعل ولا آمرك به » ، ولأمر السيّد عبده بفعل لا يريد إيقاعه منه ، طلباً لإظهار عذره .

والجواب ، المنع من عدم إرادة الطاعة من الكافر ، والعلم لا يؤثّر في المعلوم ، وتعمم الاستقصاء في هذه المسألة ومذكور في كتبنا الكلاميّة ، ونفي الأمر معناه نفي الإلزام وإن كان مريداً لإيقاع الفعل اختياراً ، والطلب والإرادة متساويان في أمر طالب العذر .

والجواب واحد ، وهو أنّه وجد منه صورة الأمر وإن لم يردّه ولا يطلبه .

[تهذيب الوصول ، ص ٩٣ - ٩٤]

أقول : لما كان الأمر حقيقةً في القول عنده عزّفه بما ذكر ، فقوله « طلب » يشمل طلب الترك ، وهو النهي ، ويخرج الإخبار والتهديد . وإضافته إلى الفعل يخرج النهي ، والمراد بالفعل ها هنا ما يعمّ القول ؛ ليعمّ الأمر بالأمر والنهي والخبر وغيرها . وبـ « القول » يخرج الطلب بالإشارة . ويعمل النبي ﷺ ونحوها ؛ إذ الأمر نوع من الكلام ، وتلك ليست كلاماً ، فلا يسمّى أمراً ، وبـ الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس .

ولم يعتبر العلو، كجماعة من المعتزلة^١؛ لقول فرعون: ﴿فَتَأْذَنُ تَأْمُرُونَ﴾^٢، وقول عمرو بن العاص لمعاوية:

أمرتك أمراً حازماً فحصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم^٣
وهذا حدّ المحصول^٤ والنهاية^٥.

ويشكل: بأن الأمر عندنا القول الدالّ على الطلب، لا نفس الطلب.

وحده الرازي والمصنف في بعض كتبه بأنه اللفظ الدالّ على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء^٦. واللفظ الدالّ كالجنس يدخل فيه الماهل؛ لأنه دالّ عقلاً على وجود متكلّم وما بعده، كالفصل؛ فإن «عنى طلب» يخرج الماهل والإنشاءات والإخبارات والمراد بالدلالة المطابقة؛ لئلا ينتقض في طرده بقول المستعلي: «لا تبق هنا» أو «لا تسكت» فإنه يدلّ على طلب الفعل، وهو الخروج من المكان والكلام، وعلى قول الأشاعرة: إنّ المطلوب بالهي فعل الضدّ ينتقض في طرده أيضاً، ولا ينعكس الحدان؛ لخروج ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^٧، و﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^٨، و﴿وَمَا نَهَيْكُمُ عَنْهُ فَاتَّقُوا﴾^٩، و«اسكتوا عما سكت الله عنه»^{١٠}، فإنها أوامر ولا يصدقان عليها.

ولا يرد على طردهما «أطلب منك الفعل»؛ لأنه إنما يدلّ بالوضع على الإخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب، ويمكن نقص الثاني بمثل طلب الفعل.
فإن قيل: المراد بـ«الدالّ على طلب الفعل» الدالّ على وجود الطلب لا على

١. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ٣٦٧.

٢. الشعراء (٢٦): ٣٥١.

٣. محاضرات الأنبياء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج ١، ص ١٦٥، المحصول، ج ٢، ص ٣١.

٤. المحصول، ج ٢، ص ١٧.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٧٢.

٦. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٩٠.

٧ و٨. الحج (٢٢): ٣٠.

٩. العشر (٥٩): ٧.

١٠. لم نثر عليه في المجامع المحدثية، ولكن حكاه الشيخ في الخلاف، ج ١، ص ١١٧، المسألة ٥٩؛ والعلامة في

مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٢٦٠، المسألة ٢٢.

ماهيته خاصة.

قيل : فينتقض بقولنا : « وجود طلب الفعل ».

والحق في الجواب : أن المراد باللفظ لدالّ المفيد فائدة تامة ؛ لأن الأمر من جملة أقسام المركّب التام ، فيندفع النقض بالقولين المذكورين .

وقد نقل عن أوائل الأصوليين حدود ، كقول أكثر المعتزلة ، هو قول القائل لمن دونه « افعل » أو ما يقوم مقامه ^١ ، وبالأخير يدخل مرادفه من العربية وغيرها .

ونقض طرداً بصدقه على التهديد وغيره ممّا يأتي من مدلولات « افعل » وبصدقه على قول الأعلى خاصاً للأسفل « افعل » ، وبالنائم إذا قال لمن هو دونه « افعل » .

قيل : نمنع أن يصدق على النائم القول لغيره ^٢ .

قال المصنّف يشكّل بأنّ السامي ونعاطف يقال : « إنّه قال لغيره » ^٣

وأحاب شيخنا بأنّه لو صحّ أن يقال لنائم « قال لغيره » صحّ أمر غيره .

فإن قلت : الأمر يعتبر فيه القصص .

فلما : والقول خطاب فيعتبر فيه .

وعكساً باستعلاء الأدنى على الأعلى بقول « افعل » ، وأيضاً فيه « أو » ^٤ .

وكقول الماضي أبي بكر ^٥ - وارتضاء جمهور الأشاعرة ، كالجويني ^٦ والفزالي -

أنّه القول المقضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ^٧ ، وهو دوري باشتقاق المأمور ،

والمأمور به من الأمر ، وبأنّ الطاعة موافقة الأمر عندهم ، فالأمر معروف لها ، فلو

عرّف بها دار .

١ . حكاه عنهم الرازي في المحصول ج ٢ ، ص ١٦ : والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٣٦٧ .

٢ . حكاه عن قائل العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٣٦٨ .

٣ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٣٦٨ .

٤ . قال العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٣٦٩ ذكرت « أو » في التحديد ، وهو محترز عنه .

٥ . حكاه عنه الرازي في المحصول ج ٢ ، ص ١٦ والأدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ، ص ٣٦٥ .

٦ . حكاه عنه الأدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ، ص ٣٦٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ، ص ٣٦٩ .

٧ . المستصفي ج ٢ ، ص ٦١ .

وهذا الطلب معلوم للعاقل؛ لأنه يدرك تفرقة ضرورية بين الأمر والنهي، ويميز بين طلب الفعل وتركه، وبينهما وبين النهي والخبر، وهي آيات كونه معلوماً له. ولأن العوام ومن لم يعرف الأقوال الشارحة يأمر وينهى ويخبر عن نفسه بهما، ولم ينزع فيه عاقل، وهو غير الصيغة، ضرورة مغايرة الدليل للمدلول، واختلاف الصيغة باعتبار اللغة دون الطلب، ولوجود لصيغة بدونه في الساهي والنائم والغافل. فلا تكون هي إياه، وإلا لانفك الشيء عن نفسه، وبغاير الإرادة عند الأشاعرة.

وقال المعتزلة والمصنف: بل هو هي؛ لعدم تعقل الزائدة على الإرادة، ولو ثبت لكان خفياً جداً لا يدركه إلا أفراد العقلاء، فلا يوضع له اللفظ الظاهر؛ لامتناع الوضع لما لا يعقل، أو وضع الظاهر للأخفى كما مر.

واحتجبت الأشاعرة: بأنه تعالى أمر الكافر المعلوم منه عدم الطاعة بها، فلو أرادها لكان مريداً للمحال، لاستحالة وقوع المراد، وإلا لانتقلب علمه تعالى جهلاً. فقد وجد الأمر بدون الإرادة، ويلزم وجود الطلب بدونها؛ لأنه إما نفسه أو لازم له، ولصحة «أريد منك الفعل ولا أمرك به»؛ ولو كان الأمر الإرادة لعدّ مناقضاً.

ويشكل: بأنه يدل على مغايرة الإرادة للأمر، وما نظن أن أحداً يدعي اتحادهما، ولا يدل على مغايرة الإرادة للطلب، إلا أن يقال: الأمر هو الطلب، فيصح، لكنه ممنوع، فلو عكس فقال: «أمرك بالفعل ولا أريدك منك» لزم المغايرة المطلوبة إن صح هذا القول. والفرق بينهما أن نفي الأمر يحصل بانتفاء أحد أجزائه، فيمكن بقاء الطلب مع الإرادة إذا جعلنا الأمر مركباً من اللفظ والطلب، وأما ثبوت الأمر فيستلزم ثبوت أجزائه، فيلزم ثبوت الطلب مع نفي الإرادة، فتغايرا، ولأمر السيد عبده بما لا يريد بين يدي السلطان، طلباً لإظهار عذره، فوجد الأمر بدون الإرادة، ويلزم منه وجود الطلب.

والجواب: بل أراد الطاعة، وليست معها؛ لعدم تأثير العلم؛ لكونه حكاية ومتأخراً في الرتبة والوجوب لاحق؛ إذ لا فرق بين فرض وقوع أحد الطرفين أو

العلم به، فإنَّ كلاً منهما يقتضي الوجوب لللاحق، فلا يخرجُه عن الإمكان الذاتي. والمراد «أريد منك الفعل ولا ألزمك به بل باختيارك» مع معارضته بأنَّه يحسن «أطلب منك الفعل ولا آمرك به»، ومن ثمَّ قبح عرفاً قول السائل للملك «آمرك بكذا ولا أطلب منك».

والحقُّ أنَّ الأمر ليس عبارة عن مجرّد الطلب أو الإرادة، بل جملة جزئها إحداهما، وحينئذٍ لا يلزم من ثبوت الإرادة وانتفاء الأمر انفكاك الأمر عنها، لأنَّها أعمُّ منه، بل اللازم عكسه، والسببُ أوجد صيغة الطلب والإرادة ولم يطلب ولا أراد.

وقيل في قولهم «فيكون تكليفه بها تكليفاً بالمُحال» إنَّ تكليفه بها واقع اتفاقاً وإن استحال وقوعها عندهم، والتكليف بمثل هذا لا يمنعونه^١، فلا مدخل للتكليف هنا، فلو قيل: فيكون إيقاعها مُحالاً، فلا يريدُه الله تعالى كان جتداً ثمَّ هما فائدة وهو أنَّ مدلول لفظ أمر لا يخلو عن احتمال ستّة:

الأول: الترجيح المانع من النقيض.

الثاني: الترجيح المطلق.

الثالث: مطلق اللفظ الدالّ على الترجيح المانع من النقيض.

الرابع: مطلق اللفظ الدالّ على مطلق الترجيح.

الخامس: اللفظ العربي الدالّ على مطلق الترجيح.

السادس: واللفظ العربي الدالّ على الترجيح المانع من النقيض.

والحقُّ أنَّه اسم لمطلق اللفظ الدالّ على الترجيح المانع من النقيض؛ لقول اللغوي: الأمر من المصّر «انصُر».

قيل: كذب المنافقين مع أنَّهم حاذقون. وقال [الأخطل]: إنَّ الكلام لفي الفؤاد^٢.

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١ ص ٣٨٠-٣٨١

٢. حكاه عنه ابن العربي في الفتوحات المكيّة، ج ١ ص ١٠٦ والرازي في المحصول، ج ١ ص ١٢٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١ ص ٣٨٤

قلنا : الشهادة اسم للصيغة الدالة على الترحيح المعتقد، لا لمطلق الترحيح، والأخطل ليس عربياً محضاً، ولو سَمَّ أراد به مقصود الكلام.

[البحث الثالث : صيغة الأمر تدلّ على الطلب بالوضع]
قال :

البحث الثالث : اعلم أنّ الصيغة تدلّ على الطلب بالوضع، فلا تفتقر إلى الإرادة، كغيرها من الألفاظ.

احتجّ الجبائنيان بأن المميّز بين الأمر ولتهديد الإرادة.

والجواب أنّها حقيقة في الطلب مجاز في غيره، ولا أثر لإرادة المأمور به في صيرورة الصيغة أمراً، خلافاً لهما، لأنّها دالة بالوضع على الإرادة، فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة، كالمستويات مع الأسماء، وقد تقوم صيغة الأمر مقام الخبر مثل : «إذا لم تستنج فاصنع ما شئت» وبالعكس، مثل : «كوالوئدت يرضغن»، لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل، وكذا انتهى، مثل : «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها». [تهذيب الوصول، ص ٩٥]

أقول : هنا مسائل ثلاث :

الأولى : يكفي الوضع في دلالة الصيغة على الطلب من غير احتياج إلى إرادة، وهو قول الكعبي^١ والأشاعرة^٢، وزعم الجبائنيان الاحتياج إلى إرادة مع الوضع^٣.
لنا أنّها وضعت لمعنى هو الطلب، فهي كلفظة «الإنسان» و«الفرس» في عدم الاحتياج إلى الإرادة.

قالوا : المميّز بين الأمر والتهديد الإرادة، فبدونها لا يتحقّق دلالتها على الطلب. والجواب : الافتقار إلى مميّز مبنيّ على أنّها حقيقة في التهديد ونحوه، وليس، بل هي حقيقة في الطلب، مجاز في غيره، تفيد عند إطلاقها الحقيقة، كسائر

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٨؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٨٩.

٢ و ٣. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٨٩.

الحقائق. ولو أُريد التهديد وجبت القرينة، ولو سلم الاشتراك لم تكن الإرادة كافية في التمييز لحقائقها.

الثانية: اختلف فيما به يصير الصيغة أمراً. فقال المصنف والأشاعرة بمجرّد الوضع، ولا أثر للإرادة فيه.

وقال المرتضى^١ والقاضي عبد العزيز^٢ والجبائين^٣ لا يكون أمراً إلا بإرادة المأمور به مع الإرادة السابقة. أعني إرادة كونه أمراً^٤.

لنا - وصح الصيغة للإرادة ودلالاتها عليها كغيرها من الألفاظ، وهو يستلزم عدم إفادة الإرادة مدّعي صيغة الأمر به، كسائر المسميات مع أسماؤها. ويبطل بضعف القياس.

فالحق أن يقال: إن أراد مدّعي التأثير تأثيرها في وضع الواضع بإرائها، فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أن الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الإرادة ليست أمراً حقيقة، فهو حق، بل يكون اللفظ حيتنئذ مستعملاً لها في غير موضوعها، كاستعماله إناها في الخبر وغيره، وقد ذكر المصنف ذلك في أمر السيد عبده فقال إنه ليس أمراً بل صورة الأمر. والرازي اعترف بـ «هنا بأن صيغة «افعل» موضوعة للإرادة^٥، ومن قبل زعم أنها موضوعة للنصب المغاير للإرادة.

قال المعتزلة: الصيغة قد وجدت مع غير الأمر، فلا بدّ من مائر، كالألفاظ المشتركة. وهذه المسألة لم يذكرها في المتن ولا ذكرها صاحب التحصيل؛ لأنّه التزم بالإتيان بأنواع المسائل لا بأشخاصها، فظنّ لذلك أنّها مكرّرة وهو شيء من الظن؛ لأنّ الجبائين يشترطان في كون الصيغة أمراً إرادتين: إرادة دلالتها على الطلب الذي هي جزء مفهوم الأمر؛ إذ هو للفظ الدالّ على الطلب، وهو المذكور في المسألة الأولى، وإرادة المأمور به وهو هذه المسألة^٥.

١. التريفة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٤١

٢. لم نثر على قوله

٣. حكاه عنهما السبكي في الإيهاج في شرح المهاج، ج ٢، ص ١٣

٤. المحصول، ج ٢، ص ٢٢

٥. لم نثر عليه. ولكن راجع الإيهاج في شرح المهاج، ج ٢، ص ١٢

وبعض المعتزلة شرط إرادة ثالثة، وهو إرادة إحداث الصيغة. صرح به المستصفي^١ وغيره.

الثالثة: قد مر أن العلاقة مسوغة للتجاوز وبين الأمر والنهي والخبر علاقة من حيث الدلالة على الطلب، وتحصيله أو عدمه، فإن قول القائل «أطلب منك المقام» أو تركه، يدل على ما يدل عليه «قم» أو «لا تقم» فيصح استعمال كل منهما في معنى الآخر، فإطلاق الخبر على الأمر في قوله تعالى: ﴿وَالْحُطْلَقْتُ يَنْزُبُضْنَ﴾^٢، ﴿وَالْوَلَدَاتُ يُزْضِعْنَ﴾^٣، والمرد أمرهن، وعكسه «فاصنع ما شئت» أي صعت ما شئت، فإطلاق الخبر وإرادة النهي كثير، كقوله تعالى: ﴿لَا يَمْسُرُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^٤، وقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^٥، وقوله: «لا ينكح اليتيمة حتى تستأمر»^٦، معناه لا تنكح إلى غاية الاستيثار.

١ المستصفي، ج ٢، ص ٦٤

٢ البقرة (٢) ٢٢٨

٣ البقرة (٢) ٢٣٣

٤ الواقعة (٥٦) ٧٩

٥ الكافي، ج ٥، ص ٤٢٥، باب المرأة تزوج على عمتها... ح ٢، و ص ٤٤٥، باب بواذر في الرضاع، ح ١١

الفقيه، ج ٢، ص ٤١١، ح ٤٤٣٩: تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٩٢، ح ١٢٢٩، و ص ٢٣٣، ح ١٣٦٩

الاستبصار، ج ٣، ص ١٧٨، ح ٦٤٦

٦ المبسوط، السرخسي، ج ٤، ص ٢٣٧

[الفصل الثاني في مدلول صيغة الأمر]

قال :

الفصل الثاني في مدلول الصيغة ، وفيه مباحث :

الأول : في أن الأمر للوجوب : صيغة « لعل » نستعمل في معانٍ متعددة ، كالإيجاب والندب والإرشاد والتهديد والإهانة وإدعاء ، وهي حقيقة في الأول .

وقيل : مشتركة بين الأول والثاني . وقيل : للقدر المشترك .

لنا قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّخِذَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ ذمّه على ترك السجود عقيب الأمر ، ولولا أنه للوجوب لما استحق الذم بمجرّد لتوك .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا جَاءَ لَهُمْ أَوْكُفُّوا أَعْيُنُهُمْ ﴾ ذمهم على الامتناع عقيب الأمر .
وقوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ أمر مخالف الأمر بالحدّ ، ولولا العقاب لما حسن التحذير ، ولأنّ تارك المأمور به عاصي ، والعاصي يستحق العقاب ، ولقوله ﷺ : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك » ، نفى الأمر مع ثبوت اللدنية ونفي الأمر ، وأثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة ، ولحسن ذم العبد على الترك ، ولأنّ حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون .

احتجوا باستعماله في الوجوب والندب ، والأصل عدم الاشتراك ، فيكون حقيقة في القدر المشترك .

والجواب : المجاز قد يصار إليه للدليل ، وقد بيناه .

تذييب : الأمر الواقع عقيب الحظر للوجوب ، لوجود الأمر المقتضي ، وانتفاء ما يصلح للمانعية ، وهو الانتغال من الحظر ، لتساوي الأحكام في التفضاء .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَبِرُوا ﴾ معارض بمثل : ﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاتَّقُوا الشِّرْكَ ﴾ . [تهذيب الوصول ، ص ٩٦ - ٩٧]

أقول : هذا البحث يتعلّق بمدلول الصيغة على التفصيل ، وهو مبنيّ على أنّ الأمر هل له صيغة تخصّه ، كقول كثير ، أو صيغة مشتركة بينه وبين غيره ، كقول القاضي عبد العزيز باشتراكها بين الأمر والإباحة^١ ؟ وهي تستعمل في خمسة عشر معنى على البدل .

الأول : الإيجاب ، كـ ﴿ أَقِيمُوا ﴾^٢ .

الثاني : الندب : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾^٣ ، ويدخل فيه الأدب كقوله : ﴿ كُلْ مِمَّا يَلِيكَ ﴾^٤ ، وحُجِّلَ مفايراً .

الثالث : الإرشاد : ﴿ فَأَشْهَدُوا ﴾^٥ ، و ﴿ أَسْتَشْهَدُوا ﴾^٦ ، وتشترك الثلاثة في تحصيل المصلحة ، والمصلحة في الثالث دنيوية ؛ إذ لا يقص الثواب بترك الإشهاد ولا يزداد ، وفيهما أخروية .

الرابع : التهديد : ﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾^٧ ، ﴿ وَاسْتَغْزِرُوا ﴾^٨ .

الخامس : الإهانة : ﴿ ذُقْ ﴾^٩ .

السادس : الدعاء : ﴿ أَعْفِزْ لِي ﴾^{١٠} .

السابع : الإباحة : ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾^{١١} ، ﴿ فَاضْطَافُوا ﴾^{١٢} .

١ . ثم عشر عليه .

٢ . البقرة (٢) : ٤٣ .

٣ . البور (٢٤) : ٣٣ .

٤ . صحيح البخاري ، ج ٥ ، ص ٢٠٥٦ ، ح ٥٠٦١ - ٥٠٦٣ .

٥ . النساء (٤) : ٦٠ .

٦ . البقرة (٢) : ٢٨٢ .

٧ . فصلت (٤١) : ٤٠ .

٨ . الإسراء (١٧) : ٦٤ .

٩ . الدخان (٤٤) : ٤٩ .

١٠ . نوح (٧١) : ٢٨ .

١١ . البقرة (٢) : ٦٠ .

١٢ . المائدة (٥) : ٢ .

الثامن : الامتنان ﴿ فَكُلُوا مِنَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾^١ وجعل إياها .

التاسع : الإكرام : ﴿ أَذْخَلُوهَا بِسَلَامٍ ﴾^٢

العاشر . التسخير . ﴿ كُونُوا قِرَدَةً ﴾^٣ .

الحادي عشر : التعجير : ﴿ فَأَتُوا بِشُورَةٍ ﴾^٤

الثاني عشر . التسوية : ﴿ فَاضْبِرُوا أَوْ لَا تَضْبِرُوا ﴾^٥

الثالث عشر . التمني : ﴿ أَلَا سَجَلِي ﴾^٦

الرابع عشر : الاحتقار . ﴿ أَلْتَوَا مَا أَسْمُ مُلْكُونٍ ﴾^٧

الخامس عشر . التكوين ﴿ كُنْ ﴾^٨ .

وليست حقيقة في الجمع وفاقاً ، لأن التهديد والتعجيز والتحقير والإهانة والتسوية مثلاً لا يفهم من مجرد الصيغة ، بل بقرينة .

واختلف فيما هي حقيقة فيه على أقوال عشرة .

الأول . أنها للرجوب : لقول جماعة من المتكلمين وأبي الحسين^٩ وأحد قولي

أبي علي^{١٠} والرازي^{١١} وجماعة من الفقهاء منهم الشافعي^{١٢} وقول المصنف هنا .

الثاني . للبدب حاصّة ، وهو منقول عن أبي هاشم^{١٣} والشافعي^{١٤} . وقول جماعة

١ . النحل (١٦) ١١٤

٢ . العنكب (١٥) ٤٦

٣ . البقرة (٢) ٦٥

٤ . البقرة (٢) ٢٣

٥ . الطور (٥٢) ١٦

٦ . الأغاني ، ج ٩ ، ص ٧٠ .

٧ . الشعراء (٢٦) ٤٣

٨ . يس (٣٦) ٨٢

٩ . المعتمد ، ج ١ ، ص ٥٠ - ٥١

١٠ . حكاية أبي العنكب في المعتمد ، ج ١ ، ص ٥

١١ . المحصول ، ج ٢ ، ص ٤٤

١٢ . حكاية عنه الأندلي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ : والعلامة في نهاية الوصول إلى علم

الأصول ، ج ١ ، ص ٤٠

١٣ و ١٤ . حكاية عنهما الأندلي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ : والعلامة في نهاية الوصول إلى

علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٠١

من الفقهاء والمتكلمين.

الثالث : للإيجاب، والفرق بينه وبين الوجوب عند المعتزلة دلالة الأمر على أن للفعل في نفسه صفة الوجوب لو قلنا إنها للوجوب، ودلالة الأمر على أن الأمر أوجبه لو جعلناها للإيجاب، وعند الأشاعرة لا يتم وهو ظاهر اختيار الشيخ أبي جعفر؛ لأنه قال إنها للإيجاب لغةً وشرعاً، ثم يستفاد الوجوب إن كان الأمر حكيماً^١.

الرابع : اشتراكها بين الوجوب والندب مطلقاً، وهو قول بعضهم^٢، والقاضي عبد العزيز جعلها مشتركة بين الوجوب والإيجاب والندب^٣.
الخامس : اشتراكها بينهما لغةً، وهو قول المرتضى^٤، والعرف الشرعي خصه بالوجوب.

السادس : قال بعضهم إنها للإباحة^٥.

السابع : قال آخرون هي مشتركة بينهما وبين الوجوب والندب^٦.

الثامن : قيل : مشتركة بين الأحكام الخمسة، أعني الوجوب والندب والتحريم والإباحة والتنزيه^٧.

التاسع : إنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب.

العاشر : قال في النهاية : إنها لغةً موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب، ومن حيث الشرع للوجوب^٨. وحكى في المتن أقوى الأقوال، وتوقف

١. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٢.

٢. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٤.

٣. لم نشر عليه.

٤. الدررمة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٥٢.

٥. نقله السرخسي عن بعض أصحاب مالك في أصوله، ج ١، ص ١٦.

٦. راجع أصول البصائر، ج ١، ص ٢٨٣.

٧. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩.

٨. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٠٢.

الأشعري^١ والقاضي أبو بكر^٢ والفرالي^٣.

والحق أنها حقيقة في طلب الفعل دون غيره، لأننا عند سماعها مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل خاصة، فهو كانت حقيقة في غيره خاصة لفهم، ولو كانت حقيقة فيهما لتردد.

احتج المصنف بشمانية أوجه - أربعة من القرآن، واثنين من السنة، واثنين عقليين -:

الأول: قوله تعالى ﴿عَا مَنَعَكَ﴾^٤ الآية، وليس المراد الاستفهام؛ لامتناعه على الله، فتعين الذم والتوبيخ، ولولا الوجوب قبح الذم، وكان له أن يقول: إنك لم توجبه علي.

قال المصنف، يشكل بأنه صيغة لوم، واللوم بعيب ترك الأمور به مطلقاً، ولو سلم فالذم وقع على الترك مع الاستكبار^٥.

وأجيب بأن سياق الآية يدل على الذم، والتعليل به ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^٦ يدل على أنه ذم؛ لمجرد الأمر.

واعترض أيضاً بإمكان إعادته للوجوب هي تلك اللغة، فلا يلزم مثله في لعنتنا وشرعنا.

وأجيب باقتضاء الظاهر ترتب الذم على المخالفة، فالتخصيص بإمكان خلاف الظاهر.

وردة أيضاً بأنه لو أفاد في غير لقتنا لزم النقل، وهو خلاف الأصل.

واعترض أيضاً بأنه دل على أن الأمر للوجوب لا أن صيغة «افعل» له التي هي المتنازع.

١ و ٢. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ١٣٦٩، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٠٢.

٣. المستصلى، ج ٢، ص ٧٠.

٤. الأعراف (٧)، ١٢.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٠٣-٤٠٤.

٦. الأعراف (٧)، ١٢.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ الآية، ذمهم الله تعالى على ترك الركوع، ولولا الوجوب لما حسن الذم، كما لو قال: «الأولى لكم الفعل».

اعترضه المصنف:

لجواز كون الذم بسبب ترك لنظر في أن الأمر بالركوع هو للوجوب فيفعل، أو للندب فيتخير فيه، فإنه يدل على ترك المبالاة بالتكليف بخلاف «الأولى لكم الفعل» وبأنه حكاية حال، أو يمنع كونه ذمًا^١.

وأجيب بأن الاحتمال لا يدل عليه اللفظ، فإن ﴿لَا يَزْكُورُونَ﴾^٢ لا يدل على «لا ينظرون»، ولو سلم فهو احتمال بعيد، وليس المدعى أن الدليل قطعي، بل يفيد الظن الراجح، وسياق الآية يدل على الذم.

ومنع باحتمال ذمهم على الترك؛ لأجل مره إتيانهم تحقيقاً لمخالفته.

وأورد أن الذم على عدم اعتقادهم حقيقة الأمر بقرينة ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^٣، وبإمكان قرينة دالة على الوجوب.

وأجيب بأن المكذبين إن كانوا هم الذين لم يركعوا جاز استحقاقهم الذم بسبب الترك، والويل بسبب التكذيب؛ لمخاطبة الكفار بالفروع، وإن كانوا غيرهم لم يمنع من ذم غيرهم، وترتب الذم على الترك يمنع القرينة.

الثالث: قوله ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ﴾ الآية، أمر مخالف الأمر بالاحذر عن العذاب، وتارك المأمور به مخالف للأمر؛ لأن المخالفة ضد الموافقة، وموافقة الأمر العمل بمقتضاه، فيضادها ترك العمل بمقتضاه، والأمر بالاحذر إنما يحسن عند قيام مقتضيه، وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مشعر بالعلية، ولا معنى للوجوب إلا هذا. ومنع أن التارك مخالف، بل المخالف هو التارك ممانعة ومشاقة، فهو يدل على

١. المرسلات (٧٧): ٤٨.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٠٥.

٣. المرسلات (٧٧): ٤٨.

٤. الطور (٥٢): ١١.

٥. النور (٢٤): ٦٣.

تحريم المخالفة بهذا المعنى.

واعترض بأن موافقة الأمر هي الإتيان بمقتضاه على وجهه الذي اقتضاه، فإنه لو أتى بالواجب على وجه الدب عدّ مخالفاً، فالمخالفة ضدها؛ إذ الموافقة اعتقاد حقيقتها، فالمخالفة ضدها، ولأنه يدل على الحذر عن مخالفي الأمر لا الأمر مخالفة بالحذر، ولأنها دلت على أن مخالف الأمر مأمور بالحذر، لا على وجوبه، إلا أن قيل: الأمر للوجوب، وهو المتنازع، وحسن الحذر لا يكفي؛ لمنع أنه لا يحسن إلا عند قيام المقتضي لترويل العذاب، بل يحسن احتمال نزول العذاب أيضاً، وهي مسألة اجتهادية لا قطعية.

سلمنا، لكنها تدل على أن أمراً ما لوجوب، فلم قلتم: إن كل أمر لذلك؟ وصير «أمره» يحتمل عودها إلى الله تعالى وإلى الرسول ﷺ، فلا تدل على تعيين أحدهما.

وأجيب بأن العبد إذا امتثل أمر سيده حسن كفاً وعرفاً قول «هذا موافق أمره» ولو لم يمثل قيل خالفه، والنقص بالوجه الذي اقتضاه في الموافقة لا يستلزم انحصار معاليف الأمر في الإتيان بالمأمور به على غير الوجه الذي اقتضاه، بل مخالفه الأمر عبارة عن عدم الامتثال لمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه، وهو شامل للمخالفة بالتفسيرين، واعتقاد الحقيقة موافقة للدليل الدال على كون الأمر حقاً، لا موافقة الأمر؛ إذ موافقة الشيء تقرير مقتضاه، ومقتضى الدليل كون الأمر حقاً قيل: إن المخالفة صادقة في الأمر بالوفاء فتدخل تحت الآية^١ وأجاب أبو الحسين في زيادات المعتمد بـ:

أن في الأولى أن تفعل ولك أن لا تفعل، وهذا يتضمن معنيين: موافقته شيئاً، أعني أن تفعل، ويجوز أن لا تفعل بمخالفته، هي أن لا تفعل مع عدم تجويزه أن لا تفعل، أو أن لا تفعل مع تجويزه أن لا تفعل، بخلاف الواجب؛ لأن مدلوله واحد، وهو أن تفعل، فمخالفته أن لا تفعل^٢.

١. راجع المحصول ج ٢، ص ٥٤.

٢. المعتمد ج ٢، ص ٤٠٧.

ودعوى أَنَّ الأمر بالحذر عن المخالفة يبطئها عدم تعيين الأمور بالحذر، وليس هم الذين يتسألون؛ لأنهم المخالفون عن أمره، فلا يؤمرون بالحذر عن أنفسهم، مع أَنَّ ضمير «الحذر» مفرد، ولو عاد إلى «لذين» لكان جمعاً، ولو سلم بقي «أَنَّ تُصَيِّبَهُمْ»^١ الآية ضائعاً؛ لأنَّ «يعذر» لا يتعدى إلى مفعولين، ولا ندعي وجوب الحذر، بل جواره، وهو كافٍ؛ إذ حواره مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه، وإلا لكان حذراً عملاً لا يوجد، ولم يوجد المقتضي لوقوعه، وهو سفيه محتج.

والأمر المذكور للعموم بإمكان «إلا الأمر الفلاني» ولأنه رتب العقاب على المخالفة، والترتب يشعر بالعلية، فيتحقق لحكم في جميع صور الوصف، ولا قائل بالفرق بين أمر الله تعالى وأمر النبي ﷺ.

الرابع، تارك الأمور به عاصي؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَصَيْتَ أَمْرِي﴾^٢، و﴿لَا أَغْصِي لَكَ أَمْراً﴾^٣، والمراد به ترك الأمور به وقال الحماسي:

أطعت الأمر بك بصريح حيلي مَرَّ بِهِمْ فِي أَحَبِّهِمْ بِذَاكَ
فإن هم طاعوك فطاعوهم وإن حاصوك فاعصي من عصاك^٤

والعاصي مستحق للعقاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^٥ الآية. أورد بمنع الصمري؛ لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك الأمور به لكان قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^٦ عقيب قوله تعالى: ﴿لَا يَفْعَلُونَ أَمْرَهُمْ﴾^٧ تكراراً؛ لأنَّ عدم العصيان دليل على فعل ما أمروا به، ولأنَّ المستحب قد يكون مأموراً به، وتركه غير عصيان، وبمنع كنية الكبرى بقرينة الخلود المختص بالكفار.

١. النور (٢٤): ٦٣.

٢. طه (٢٠): ٩٣.

٣. الكهف (١٨): ٦٩.

٤. ديوان الحماسة، ص ٤٢٨-٤٢٩، الرقم ٥٧٤؛ الأغاني، ج ١٧، ص ١٠٦.

٥. الجن (٧٢): ٢٣١.

٦ و ٧. التحريم (٦٦): ٦.

وأجيب بمنع التكرار؛ لعدم اتحاد زمان الفعلين، فإنَّ الأوَّل ماضٍ والثاني مستقبل، ولدلالة «لا يعصون» على الإتيان التزاماً ودلالة «يفعلون» مطابقةً، فلا تكرار؛ لإرداف إحدى الدالتين بالأخرى، والأمر بالندب ليس حقيقةً بل مجازاً؛ لكونه لازماً للوجوب، والكبرى للعموم؛ لأنَّ «من» لفظ وضع للعموم، والأصل استعماله في موضوعه، و«الغود» قد يراد به الزمان المطاول، كقوله: ﴿وَلَنْ يَتَنَوَّهَ أَبَدًا﴾^١ مع قولهم: ﴿وَنَادُوا يَنْصَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾^٢، فلا تختص بالكفار وأنَّ بناء الحكم على العصيان، فيتحقق حيث تحقق.

واستدلَّ على الكبرى بأنَّ قصَّة العرف استحقاق العقاب في الدلالة الفاصرة لعلم الرقِّ فما ظنك بالموجد من العدم والمدير شابَّ النعم.

الخامس: قوله **لا تتركوا**، «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^٣، نفى الأمر بالسواك، لاقتضائه المشقة عليهم، فيكون للوجوب؛ إذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه، فيمَّ تحقق المشقة به، ولأنَّ النديبة ثابتة اتفاقاً، فلو كان الأمر للندب لم يستلزم مشقة زائدة تصح لأجلها، والرازي جعله والخبر الذي بعده دليلاً على أنَّ المندوب غير مأمور به؛ لأنَّ لفظ «لولا» مفيد لامتناع الشيء لوجود غيره، فيفيد امتناع الأمر لوجود المشقة، والإجماع واقع على نديبته، فيتحقق الندب^٤، وعدم تحقق الأمر بالسواك يلزم منه كون المندوب غير مأمور به، فإذا انضمَّ إلى ذلك كون الأمر موضوعاً لطلب الفعل تعيَّن كونه للوجوب.

ويشكل بأنَّهما دلا على أنَّ بعض المندوب غير مأمور به، ولأنَّ نتيجة الشكل الثالث لا تكون إلا جزئية، فلا يتعيَّن كون المأمور به واجباً؛ لاحتمال كونه مندوباً،

١. البقرة (٢)، ٩٥.

٢. الزخرف (٤٣)، ٧٧.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٢٢، باب السواك، ح ١١، الفقه، ج ١، ص ٥٥، ح ١٢٣ مع تفاوت يسير فيهما.

٤. المحصول، ج ٢، ص ٦٧-٦٩.

فإن قولنا: بعض المندوب غير مأمور به، لا يناقض صدق قولنا: كل مأمور به مندوب.

السادس: عتقت بريرة تحت عبد فكرهته، فقال لها ﷺ: «راجعيه». فقالت: تأمرني يا رسول الله، فقال: «لا، إنما أنا شافع»؛ فقالت: لا حاجة لي فيه. نفى ﷺ الأمر وأثبت الشفاعة الدالة على الندبة، وهو دليل على أن المندوب غير مأمور به، فتعين كون المأمور به واجباً؛ لما تقدّم من بطلان كونه موضوعاً لغير طلب الفعل، ولأنّها علّلت بآته لو كان ذلك القول أمراً لكان واجباً، وأقرّها النبي ﷺ عليه فكان الأمر للوجوب.

ويشكل الأول بما مرّ من أن ثبوت الندبة وانتفاء الأمر لا يدلّ على عدم كون المأمور به مندوباً.

ويشكل الثاني بمنع تعليلها بآته لو كان أمراً لكان واحداً، مع احتمال أن مرادها من أمره ﷺ إلزامه.

السابع: إذا خالف العبد أمر سيده ذم، وظلّ ذمّه بمخالفة أمر سيده، وذلك دليل على حسن ذمّ تارك المأمور به، وهو معنى كون الأمر للوجوب.

اعترضه المصنّف بأنّ جاعله للندب أو لمقدر المشترك يمنع حسن ذمّه عند الأمر إلا مع القرينة^١.

وأجيب بتعليل العقلاء ذمّه على ترك الأمر وإن لم يشاهدوه بحيث يعرفون القرينة.

الثامن: حمّله على الوجوب يقطع فيه بعدم مخالفة الشارع، وعلى الندب يشكّ فيه؛ لأنّه إن كان واجباً فحمّله عليه موجب للقطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر، وإن كان مندوباً فحمّله على الوجوب يسمى في تحصيله بأبلغ الوجوه، فلا يتحقّق مخالفة الأمر على التقديرين، وحمّله على الندب لا يحصل معه القطع بعدم المخالفة، إلا على تقدير كونه مندوباً، فيجب حمّله على الوجوب لقوله ﷺ: «دع

١. سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٧٠، ح ٢٢٣٦ مع تفاوت يسير.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٢٢.

ما يريبك إلى ما لا يريبك»^١، ولوجوب سلوك الطريق الأمن عند معارضة المخوف، ولأنّ في مخالفة الأمر ضرراً مظنوناً فوجب دفعه، ولا يتمّ إلاّ بالحمل على الوجوب.

ويشكل بأنّه لا يدلّ على وضع الصيغة للوجوب الذي هو المدعى، فإنّه وارد على تقدير اشتراكها بين الوجوب والدب، بل وعلى تقدير وضعها للقدر المشترك، أو حقيقة في الدب مجاراً في الوجوب.

احتجّ القائلون بالاشتراك بين الاثنين والثلاثة والخمسة باستعماله فيها، وهو دليل الحقيقة.

وأجيب بوجوده مع المجاز كالحقيقة، ولو سلّم أنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة لكنه يترك للدليل، وقد تقدّم.

واحتجّ القائلون بالقدر المشترك بين الوجوب والدب - وهو مطلق طلب العمل - باستعماله فيهما، فلو كان حقيقة في أحدهما لزم المجاز، ولو كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك.

وأجيب المجاز وإن خالف الأصل بوجب القول به؛ للدليل الدالّ على كونه حقيقة في الوجوب بخصوصه، وهو يوجب مجاريته به فيما عداه ممّا استعمل كالتدب، وكالقدر المشترك بينهما، ولا ريب الاشتراك المعالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز إذا تعارضا.

وأيضاً فالمجاز لازم على تقدير عده الاشتراك، سواء وضع للقدر المشترك بينهما، أو للوجوب وحده، أو على تقدير كونه للقدر المشترك بكون استعماله في كلّ واحد بخصوصه مجاراً؛ لأنّه لم يوضع له اللفظ، ويحتاج إلى القرينة في دلالة عليه، فاحتمال كونه حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر أولى من القدر المشترك؛ لاستلزامه كثرة التجوّز.

فإذا عرفت ذلك في الأمر المبتدأ فاعلم أنّ الاختلاف واقع بين القائلين

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٦٢٢، ح ١٢١٤٠؛ سنن الدرر، ج ٢، ص ٢٤٥؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٦٦٨.

ح ٢٥١٨؛ سنن السائي، ج ٨، ص ٢٤٤، ح ٥٤٠٨.

بالوجوب في المبتدأ في الأمر الوارد عقيب الحظر أو الاستئذان والكرامية،
فالمحققون أنه كالمبتدأ، وهو اختبار المرتضى^١ والشيخ^٢ والقاضي عبد العزيز^٣،
ونقل المرتضى^٤ والشيخ أن القول بالإباحة مذهب الأكثر^٥.

لنا: تحقق مقتضي للوجوب، وهو الأمر على ما تقدم.

وما يدعى معارضته إتياء من تقدم الحظر المضاد له لا يصلح معارضاً، لأن
الأحكام متساوية في التضاد، ولا يمتنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة، فكذا إلى
الوجوب، والعلم به ضروري، ولأن الحائض والنفساء مأمورتان واجباً بالصلاة بعد
الطهر وقد كانت حراماً، ولأن قول السيد لعبده أو الوالد لولده: «أخرج من الحبس
إلى المكتب»، يفيد الوجوب.

ويشكل بمنع أن الأمر مطلقاً للوجوب، بل هو المبتدأ، والوجوب إنما يضاده
الحظر، وغيره ليس ضدّاً له، وإن امتنع اجتماعه معه، والحائض والنفساء تصليان
بالأمر السابق بالصلاة بعد زوال المانع، فالوجوب مستفاد من الأمر الأول، وإعادة
أمر العبد والولد للوجوب للمقريين.

احتجوا بوجوده من دون الوجوب، كعوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ
أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^٦، و﴿وَإِذَا خَلَقْتُمْ فَاضْطَدُّوا﴾^٧، و﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^٨،
ولقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فروروها»^٩، و«عن ادخار لحوم

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٧٣.

٢. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٢-١٨٤.

٣. ثم بشر عليه.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٧٣.

٥. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٣.

٦. البقرة (٢) ٢٢٢.

٧. المائدة (٥) ٢٠.

٨. الجمعة (٦٢) ١٠.

٩. مسند أحمد، ج ١، ص ٢٣٤، ح ١٦٢٤٠ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢١٨، ح ٣٢٢٥ سنن ابن ماجه، ج ١،

ص ٥٠١، ح ١٥٧١، الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٣٧٠، ح ١٠٥٤ مع تفاوت يسير في جميع المصادر.

الأضاحي، ألا فادخروها»^١، ولأن السيد لو قال لعبد بعد أن نهاء عنه : «افعله». دلّ على الإباحة.

وأجاب [المصنف] بمعارضته، لقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أُنْشِئَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^٢ وهذا أرجح؛ لأنّ تخلف الأثر عن المقتضي لمانع أمر معقول غير قاذح في كونه مقتضياً، ووجود الأثر لغير مقتضيه محال.

ويجاب بأنّ عدم إعادة الآيتين للوجوب يستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر، والعرف معارض بالعرف استقدم.

[البحث الثاني : الأمر يدلّ على الماهية]

قال :

البحث الثاني : الحقّ أنّ الأمر يدلّ على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار : لاستعماله فيهما ، والاشتراك والمجاز على خلاف الأصل ، ولاستلزامه كون كلّ عبادة ناسخة لما تقدّمها ، ولقبوله القيد فيقال : افعل مرةً ودائماً من غير تكرير ولا نقض .

احتجوا بأنّ النهي يقتضي التكرار ، فكذا الأمر .

والجواب : المنع من الصغرى ، وبالفارق فإنّ الانتهاء دائماً ممكن بخلاف الفعل .

احتجّ السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال ، وهما غير دالّين على مطلوبة على ما سيأتي . [تهذيب الوصول ، ص ٩٨]

أقول : اختلف في أنّ الأمر المجرد عن قرينة هل يدلّ على الوحدة أو التكرار ؟ فقال جماعة من الفقهاء^٢ والمتكلمين^١ وإسفرائيلي : يقتضي التكرار المستوعب

١ سنن ابن ماجه ، ج ٢ ، ص ١٠٥٥ ، ح ٣٦٦٠ : السّر تكري ، البيهقي ، ج ٤ ، ص ١٢٨ ، ح ٧١٩٦ مع تعاون في المصدرين

٢ . التوبة (٩) : ٥٠ .

٢ و ٤ . حكاة عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٣٥ .

لمدة العمر مع الإمكان^١.

وقال آخرون : يقتضي الوحدة من حيث لفظ ، وهو اختيار الشيخ أبي جعفر^٢.
وقال آخرون : لا يقتضي أحدهما من حيث المفهوم ، إلا أنَّ تحصيل الماهية لهما
حصل بالمرّة اكتفي بها ، بل هو موضوع لنقدر المشترك ، وهو مذهب المحققين ،
كالمرتضى على ما نقله عنه المصنّف في النهاية^٣ وأبي الحسين^٤ والرازي^٥
والمصنّف^٦ ، والذي صرح به في الدررمة^٧ وتبعه القاضي الوقف^٨ ؛ لعدم العلم بإرادة
التكرار أو الوحدة.

وقيل : للاشتراك^٩ . وهو الذي نقله المصنّف عن المرتضى هنا ، وقيل بالوقف ،
إمّا لا دعائهم الاشتراك ، أو لعدم العلم بأنه حقيقة في أيّهما^{١٠} .
لنا وجوه ثلاثة .

الأول : استعماله في كلّ منهما ، كالحنّ والعمرة والصلاة ، وقول السيّد لعبدّه :
« احفظ ذاتي » للتكرار ، وقوله : « اشتر اللحم » للوحدة ، لذمّ العقلاء إتياء لو خالف
في الموضعين ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ، فيكون للنقدر المشترك ، فلا يدلّ
بمجرّده على أحدهما ؛ لعدم دلالة العام على الخاصّ .

الثاني : أن التكرار يقتضي استغراق الأوقات ؛ لعدم أولويّة بعضها بالفعل دون

١ . حكاه عنه الأمدّي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم
الأصول ، ج ١ ، ص ٤٣٥ .

٢ . العدة في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

٣ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ١٣٥ ، ويرجع أيضاً للدررمة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ،
ص ١٠٠ - ١٠١ .

٤ . المعتمد ، ج ١ ، ص ٩٨ - ٩٩ .

٥ . المحصول ، ج ٢ ، ص ٩٨ .

٦ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٣٥ .

٧ . للدررمة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٠٠ .

٨ . حكاه عنه الأمدّي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ .

٩ . الدررمة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٠١ .

١٠ . حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٣٥ .

الباقى من جهة اللفظ ومن جهة المعنى، فالتخصيص ترجيح بلا مرجح، هكذا قيل^١، والأولى أنه إذا كان للتكرار استوعب الأوقات فلا يطلب التخصيص، وإذا أمر بآخر استوعب جميع الأوقات أيضاً؛ لعدم الأولوية، أو لأنه مقتضاه، فرفع استيعاب الأول وقد كان ثابتاً بالشرع، فيكون نسحاً

الثالث: قبوله التقييد بالمرّة ودائماً من غير تكرير ولا نقض، ولو كان لأحدهما لزوم.

وبشكل الأول بأن استعمال اللفظ في أحدهما إن كان بخصوصه كان المجاز أو الاشتراك لازماً قطعاً، سواء وضع للقدر لمشارك بينهما أو لا، أمّا إذا لم يوضع له؛ فلما ذكرتم، وأمّا على تقديره؛ فلأن استعماله في كل واحد منهما بخصوصه إن كان باعترار وضعه له ثبت الاشتراك، وإلا كان مجازاً لو وضعه لغيره، وهو ذلك المشترك لانه، ولافتقاره في إفادته إتياء إلى قرينة، وإن كان لأعم من كونه بخصوصه أو لأمر صادق عليه فنمنع لزوم الاشتراك (والصغار محلي) تقدير كونه موضوعاً لأحدهما دون الآخر، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن أحدهما ملزوماً للآخر، أمّا على هذا التقدير فلا، والحال هنا كذلك؛ للزوم الوحدة للتكرار.

وبشكل الثاني بأنه غير مستلزم للمطلوب، وهو وضعه للقدر المشترك؛ لاحتمال وضعه للوحدة

وبشكل الثالث باحتمال إرادة التأكيد عند تقييده بمقتضاه، والتجاوز عند تقييده بصده، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^٢ و«رَأَيْتَ أَسَدًا يَرْمِي».

سَلَمْنَا، لكن لزوم المحال على تقدير وضعه لأحدهما خاصة، أمّا إذا كان موضوعاً لهما بالاشتراك كان التقييد بأحدهما تعييباً لأحد معنيي المشترك.

احتج التكراريون باشتراك الأمر والهي في الدلالة على الطلب، لكن الأمر يدل على طلب الفعل، والنهي يدل على طلب تركه، فافتضاء الفعل مطلق الطلب مشترك بينهما، والنهي للتكرار، فكذا الأمر.

١ راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٣٦

٢ البقرة (٢) ١٩٦

والجواب : منع حكم الأصل، وهو اقتضاء النهي التكرار، ولئن سلمناه منعنا الملازمة، للفرق بين الفعل والترك بإمكان ترك دائماً، واستحالة الفعل دائماً ونمنع أيضاً من غلبة الوصف، أعني الطلب المطلق للحكم.

احتج القائلون بالاشتراك بحسن الاستفهام، فيقال : أردت مرةً أو دائماً ؟ كما روي أن سراقاً قال للنبي ﷺ : أحبنا هذا لعامنا أو للأبد ؟^١ ولو وضع لأحدهما بدر إلى فهم السامع، فلم يحتج إلى الاستفهام. وبأنه قد استعمل في كل واحد من الوحدة والتكرار، والأصل في الاستعمال الحقيقة، وكون الأصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه أصالة عدم الاشتراك.

والجواب : قد بينا أن الاستعمال لا يدل على الحقيقة، ونمنع أن الاستفهام إنما يحسن على تقدير الاشتراك : إذ قد يحسن الاستفهام عن أفراد المتواطئ، كـ «أعتق عبدي عتي»، وله عبيد، يحسن أن يقال له : «أي عبيدك؟»، وقد يحسن الاستفهام لمعي احتمال التجوز، كما لو قال : «قتلت أسداً»، فيقال : «تعني السبع أو الرجل؟».

وقوله : «على ما سيأتي» يريد به في ثبات صيغة العام.

احتج أهل الوحدة بأن أهل اللغة أجمعوا على أن من أمر عبده بفعل ولاعادة متقدمة هناك أنه يفعل مرةً، ولأنه لو حلف ليصوم أو ليصلي برئ بالمرة إجماعاً.

وأجيب بمنع الإجماع على المرة الواحدة لا غير، بل يمكن الإجماع على أن المرة مأمور بها، وهو مسلم، والبرء بالواحدة في اليمين ليس من حيث اقتضاء اللفظ إياها خاصة، بل من حيث اقتضاء المرة بمجرد طلب الفعل، وهو أعم من المرة أو التكرار، فلا يدل على خصوصية أحدهما، بل لقا كانت المرة لازمة لكل واحد من قسمي العام كانت واجبة دون الرائد؛ لأصالة البراءة.

[البحث الثالث في الأمر المعلق]

قال :

البحث الثالث : الأمر المعلق على شرط أو صفة لا يتكرر بتكررها إلا مع العلة ،
 لحسن : « إذا دخلت السوق فاشترِ اللحم » مع عدم إرادة التكرار ، وكذا : « أعطه
 درهماً إن دخل [الدار] » ، ولأن التعليق أعم منه مع قيدي الوحدة والتكرار ، ولا
 دلالة للعامة على الخاص بشيء من جزئياته ، ومع العلة يثبت العموم والوجوب وجود
 المعلول عند وجود العلة .
 [تهذيب الوصول ، ص ٩٩]

أقول : أجمع القائلون باقتضاء الأمر لمطلق التكرار على اقتضائه هنا ، ومن لم
 يقل به هناك اختلفوا ، فذهب المرتضى^١ والشمس^٢ والقاضي عبد العزيز^٣ وجماعه من
 الفقهاء إلى عدم تكراره بتكررها إطلاقاً^٤ .
 وقال آخرون ، يتكرر مطلقاً^٥ .

وقال الرازي^٦ وجماعة من المتأخرين : إنه لا يفيد التكرير من حيث اللفظ ،
 ويفيده من حيث الأمر بالعمل بالقياس^٧ ، ويقرب منه قول المصنف ، وهو أن الشرط
 إن لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره وإلا تكرر^٨ . ومثال الشرط قوله تعالى :
 « وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِئُوا »^٩ ، وأن يقال : « إن كان زانياً » أو « إذا رنى فارجمه » .

١ . الذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٠٩ .

٢ . العدة في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

٣ . لم يثر عليه

٤ . العدة في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

٥ . العدة في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

٦ . المحصول ، ج ٢ ، ص ١٠٧ .

٧ . منهم البيضاوي في المنهاج المطبوع مع الإيجاز في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

٨ . راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٤٥ .

٩ . المائدة (٥) ، ٦ .

ومثال الصفة قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾^١.

للمصنّف على الدعوى الأولى وجهان:

الأول: أنه لا يتكرّر بتكرّرها عرفاً، فكذلك لغةً وشرعاً.

أمّا الأول: فلأنّ القائل لفلامه: «إن دخلت السوق فاشتر اللحم» أو «اعط زيدا درهماً إن دخل الدار»، لا يحسن منه شراء اللحم كلّما دخل، وإعطاء الدرهم كلّما دخل المذكور، ولو فعله ذمّه العقلاء.

وأما الثاني: فلأنه لولاه لزم النقل.

ويشكل باستفادته من القرينة، ولهذا لم يطرد في مثل القائل لعبد: «إذا شبت فاحمد الله»، و«إذا صمت فافطر على مباح»، فإنّه يفيد التكرار.

الثاني أن مطلق التعليق أعم، والعام لا يدلّ على شيء من جزئياته.

أمّا الأول: فلقوله القسمة إليها، فيقال: «إن دخل فأعطه مرةً ودائماً»، ولأنّ التعليق قد يكون في جميع الصور وفي بعضها (والثاني ظاهر).

ويشكل بأنّ العام يدلّ على أحد جزئياته إذا كان فيه أرجح، كاستعمال اللفظ بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز، ومدّعي التكرار أو الوحدة يزعم أنّه موضوع اللفظ فيصرف اللفظ إليه. وعلى الثانية أنّ العلة تستلزم معلولها في جميع صور وجودها، وإلا لم يكن علّة، وهو حقّ إذا كانت تامّة.

احتجّ المكثرون بوروده للتكرار، كآية السرقة^٢ والزانية والزاني^٣ و«إذا قُتِلْتُمْ إلى الصلوة»^٤، والأصل الحقيقة.

وأجيب بأنّا لم ندّع أنّه للوحدة بل هو أعمّ، فقد يستعمل في التكرار، كما ذكر، وفي الوحدة كما تقدّم، ولأنّ ما ذكر علل، وقد بيّنا التكرّر بالعلل.

واحتجّ الرازي على إفادته من جهة القياس بأنّ ترتيب الحكم على الشرط

١ و٢. للمائدة (٥) ٣٨٠.

٣. إشارة إلى الآية ٢ من النور (٢٤).

٤. للمائدة (٥) ٦.

أو الوصف مشعر بكونهما علّة، فيتحقّق الحكم حيث تحقّق الوصف، لاستقباح: «إن كان عالماً فاقتله»، و «إن كان جاهلاً فأكرمه»، وكذا: «استخفّ بالعالم» و «أكرم الجاهل»، والاستقباح إمّا من حيث جعل العلم علّة للقتل والاستخفاف علّة للإكرام، أو من حيث إنّ العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي الإكرام، والثاني باطل؛ لأنّه لا امتناع في استحقاق العالم القتل بسبب الرنى أو ارتداد، واستحقاق الجاهل الإكرام بسبب شعاعة وسخاء، ولا يستند الاستقباح إلى وصف آخر؛ لتحقّق الحكم به مع الذهول عن سائر الأوصاف، بل ومع فرض عدمها فتعيّن الأوّل، وحسنه يتكرّر بتكرّره؛ ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود العلّة^١

ويشكل باحتمال كون الاستقباح يجعل العلم شرطاً للقتل، وجعل الجهل شرطاً للإكرام، والشرط لا يستلزم المشروط في الوجود



[البحث الرابع . هل الأمر يفيد الفور؟]

قال :

البحث الرابع : الحقّ أنّ الأمر لا يفيد الفور ولا التراخي ؛ لاستعماله فيهما ، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل ، فيكون موضوعاً للمقدر المشترك بينهما ، ولقبوله التقييد بكلّ منهما من غير تكرير ولا نقض ، ولأنّ المراد من الأمر إدخال المصدر في الوجود ، وهو شامل للتقيدين .

احتجّوا بذيّ إبليس على ترك السجود في الحال ، ويقول تعالى : ﴿ سَارِعُوا إِلَىٰ مَعْبِرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ ﴾ ، ﴿ فَاسْتَجِبُوا أَلْحَازَتِي ﴾ ، ولأنّ التأخير إن كان إلى غاية معيّنة غير مبيّنة أو غير معيّنة لزم تكليف ما لا يطاق ، وإن جاز دائماً خرج عن كونه واجباً ، وإن كان إلى غاية معيّنة مبيّنة وجب معرفة البيان .

والجواب : أنّ إبليس استحقّ الذمّ بتركه لا بعزم الفعل ، ولأنّ الأمر هنا للفور ؛ لقوله

تعالى : « فَتَقَرُّوا لَهُ » ، والمصارعة إلى المفردة مجازاً ، إذ المراد ما يقتضيهما وليست الآية دالة على الفورية ، ولو دلت لاستفيد الفور من خارج ، والتأخير يجوز إلى غاية يقلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل ، كما لو قال : « افعل في أي وقت شئت » وكقضاء الواجب والنذر المطلق . [تهذيب الوصول ، ص ٩٩ - ١٠٠]

أقول : قالت الحنفية والحنابلة والذهابون إلى اقتضاء الأمر التكرار : إن مطلق الأمر يفيد الفور .

وقال الجبائتان^١ وأبو الحسين^٢ والقاضي أبو بكر^٣ وجماعة من الشافعية^٤ والأشعرية : إنه يفيد التراخي ، بمعنى جوار تأخير الفعل عن أول أوقات الإمكان لا وجوبه^٥

وقالت الواقفية بالاشتراك ، وتوقف المرتضى^٦ .

وقال المسأخرون - كالراري^٧ والمصنف - : إنه للقدر المشترك بين الفور والتراخي ، ولا دلالة له على أحدهما إلا من خارج : لوجوه ثلاثة :
الأول : أنه استعمل في الفور كالحج عسداً ، وفي التراخي كالنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجب ، فتعين القدر المشترك ، فلا يدل على أحدهما ، لعدم دلالة العام على الخاص .

الثاني : يحسن أن يقال : « افعل الآن وعداً ومتى شئت » ولا تكرير ولا تقص .
الثالث : قال أهل اللغة : لا فرق بين « فعل » و « تفعل » إلا الخبرة والأمرية ، فيتساويان فيما عداهما ، ومدلول الخبر : « حال الماهية الشامل للفور والتراخي » فكذا الأمر .

١ - حكاه عنهما أبو الحسين في المعتمد ، ج ١ ، ص ١١١ ، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ،

ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٥١

٢ - المعتمد ، ج ١ ، ص ١١١ وما بعدها .

٣ - حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ، والعلامة في نهاية الوصول

إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٤٥١

٤ - الذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٣١

٥ - المحصول ، ج ٢ ، ص ١١٣ .

ويرد على الأول ما مرّ، وعلى الثالث أن الفارق إن كان ماهية كل منهما مع خواصّه، لم يلزم المساواة في عدم الدلالة على الفور؛ لجواز كونه من خواصّ الأمر، وإن كان الماهية لا مع خواصّه، احتمال الأمر الصدق والكذب.

احتجّ القائلون بالفور بوجوه:

الأول: أنه لو لاه لكان لإبليس الاعتذر في الحال، فلا يوجب ذمّه، وقد ذمّه في الآية^١.

الثاني: قوله: ﴿سَارِعُوا﴾^٢، والمراد به سبب المغفرة وهو امتثال الأمر، وقوله ﴿فَاسْتَقْبُوا الْخَيْرَاتِ﴾^٣ وامتثال الأمر من الخيرات.

الثالث: لو جاز التأخير إلى غاية معينة فليس إلا ظن الموت إجماعاً، لكن الظن إن لم يكن بسبب فهو كالظنون السوداوية، وإن كان بسبب فليس إلا المرض أو علو السن؛ إذ لا قائل بغيرهما، لكن كثيراً من الناس يموت فجأةً بلا كبير، وهو يقتضي عدم تكلفه في نفس الأمر بالفعل، مع أن طاهر الأمر الوحوب.

والإلى غير معينه، أو معينة غير سببته تكليف بالمحال؛ لعدم علمه به وقدرته عليه، ولا إلى غاية ينهي الوحوب؛ لجواز تركه دائماً.

والجواب: الذمّ على الإباء والاستكبار، لقوله تعالى: ﴿أَبَى وَأَسْتَكْبَرُ﴾^٤، وتجبره وافتخاره على آدم عليه السلام، لقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾^٥، أو على عدم السجود المقترن بالعزم على عدم الامتثال، أو بعدم العزم عليه والفاء قرينة الفور؛ لأنها للتعقيب على ما مرّ، وليس المراد بـ«المغفرة» حقيقتها؛ لكونها من فعل الله، بل المراد سببها المقتضي لها، وليس فيها دلالة على أنه امتثال الأمر على الفور، وحمل على التوبة.

١. الأعراف (٧) ١٢

٢. آل عمران (٣) ١٣٣

٣. المائدة (٥) ٤٨

٤. البقرة (٢) ٣٤

٥. الأعراف (٧) ١٢

واعترضه المصنّف بأنّ المقتضي للمغفرة هو الفعل ، فالمسارعة إليه معنى الفور ، وكذا قوله تعالى : ﴿ فَلَسْتَبْقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾^١ ولو دُتّا لم يستفد الفور من مجرد الأمر ، بل من النصّ على الفورية هنا ، وليس ذلك لمتنازع ؛ إذ هو الأمر المطلق والتأخير يجوز إلى غلبة الظنّ ، وما ذكرتم عليه معارض بما إذا صرح بقوله : « افعل في أيّ وقت » ، وبما أجمع على وجوبه موسعاً ، كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات ، فجوابكم جوابنا . واحتجاج المرتضى على الوقف بحسن الاستفهام والاستعمال^٢ لا ينافي وضعه للقدر المشترك بحسنهما معه .

[البحث الخامس في الأمر المعلق بكلمة « إن »]

قال :

البحث الخامس : في الأمر المعلق بكلمة « إن » عدم عند عدم الشرط ، لأنّه ليس علة في وجوده ، ولا مستلزماً له ، فلو لم يستلزم القدم القدم خرج عن كونه شرطاً ، ولا جاز كون كل شيء شرطاً لكل شيء ، ولأنّ يعلّى بن أمية سأل عن سبب القصر مع الأمن وأقره النبي ﷺ ، ولقوله ﷺ : « والله لأزيدنّ على السبعين » عقيب : ﴿ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ .

احتجّوا بإمكان قيام غيره مقامه ، ولقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ نَحْصَنَا ﴾ ، فإنّه لا يقتضي إباحة لإكراه مع عدم إرادة التحصّن .

والجواب : أنّ الشرط حينئذٍ أحدهم لا بعينه ، لا ما فرض شرطاً ، والآية تقتضي تحريم الإكراه مع إرادة التحصّن ، فينتفي التحريم عند عدم الإرادة ، ولا يلزم من نفي التحريم الإباحة ، فإنّ نفي التحريم قد يكون للإباحة ، وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلاً ، وهو كذلك ها هنا ، فإنّ مع إرادة البغاء العاصلة من نفي إرادة التحصّن يمتنع الإكراه على البغاء . [تهذيب الوصول ، ص ١٠٠ - ١٠١]

١. للمائدة (٥) ٤٨ .

٢. للذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٣٢ .

أقول: ذهب أبو الحسين^١ وابن سريج^٢ وجماعة من الشافعية وأبو الحسين^٣ الكرخي^٤ والرازي إلى عدمه بعدم الشرط^٥ كقول المصنف، وقال القاضي^٦، ونقله عبد الجبار عن أبي عبد الله البصري: لا بعدم بعدمه^٧.
للأولين:

الأول: أن «إن» حرف شرط باتفاق لنحاة، وعنوا بذلك إنما يقترن به شرط الجراء المعلق عليه، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولأنه لو لم يكن في اللغة كذلك لرم النقل، ومنى كانت حرف شرط وجب العدم؛ لأن شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه؛ لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطاً لصحة الصلاة والنصاب شرطاً لوجوب الزكاة، وعنوا به نفاء الصحة والوجوب عند استفائهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولأن وجوده لا يلزم منه وجود مشروطه، ولا يؤثر فيه، فلو لم يتلزم ما خرج عن شرطية؛ إذ لو كان شرطاً له مع نفي التلازم بينهما مطلقاً لكان كل شيء شرطاً لغيره، وهو باطل.

ويشكل باستعمال الشرط في العلاقة ولعلته، بل وفي كل ما يقترن به حرفه، حتى أن الرازي ومن استدل بهذا الدليل يدعون أن حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به الحكم المعلق عليه^٨، ولأن المتبادر إلى الدهن التلازم بين المعلق والمعلق عليه في الوجود لا في العدم، ومن ثم حكم بأن استثناء نقيض التالي يتبع

١. المعتمد، ج ١، ص ١٤١ و ١٤٢

٢. نقله عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦١

٣. كذا في النسختين، والصحيح: «أبو الحسن» كما ورد في المصدر، والأعلام، الزركلي، ج ٤، ص ١٩٣

٤. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦١

٥. المحصول، ج ٢، ص ١٢٢

٦. نقله عنهما العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦١

٧. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٤٢ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦١

ص ٤٦١

٨. راجع المحصول، ج ٢، ص ١٢٢

تقيض المقدم، وبالعكس لا ينتج شيئاً، فهو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم بانتفائه بخصوصه لزوم الاشتراك إن كان حقيقة في هذه المعاني أو في شيء منها أيضاً. والمجاز إن لم يكن فيوضع للقدر المشترك بينهما، وهو اللازم لما علق عليه في وجوده أو عدمه، وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه؛ لاحتمال اللزوم في الوجود خاصة، ولا يلزم من عدم الملازمة في الوجود والعدم اشتراط كل شيء لغيره؛ لأنه لا يلزم من مشاركة غير الشرط في عدم الملازمة وجوداً وعدمياً مشاركته في كونه شرطاً؛ لاشتراك المختلفات في اللوازم، على أن ما ذكره يندرج فيه لزوم كون الشيء شرطاً لنفسه ولمعانده، وهو ظاهر الفساد.

الثاني: أن يعلى بن أُمّية فهم من تعليق انقصر على الخوف بأن عدم القصر بعدم الخوف، حيث سأل النبي ﷺ أو عمر بن الخطاب وقال: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ وقد قال الله تعالى ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾. وفهم عمر لقوله: لقد عجبت ممّا عجبت منه، فسألت النبي ﷺ فقال: «تلك صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته»^١، وفهمهما مع أنهما من أهل اللسان وتقدير لسي ﷺ لهما دليل المدعى.

واعترض بمنع فهمهما ذلك، والتعجب من عدم تحقق الإتمام عند تحقق مقتضيه، وهو الآيات أو الدليل الدال على وجوب الإتمام في الصلاة، وأن حالة الخوف مستثناة منها، فبقي ما عداها ثابتاً على الأصل، أعني الإتمام، وليس التعجب من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه. ثم إنه حجة عليكم؛ لأنه قد تحقق المشروط وهو القصر، مع عدم شرطه وهو الخوف؛ للإجماع على القصر في السفر مع الأمن.

وأجيب بمنع دلالة الآيات على الإتمام؛ فإن عائشة روت: أن الصلاة مطلقاً كانت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في الحضر^٢.

١. سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٢٣٩، ح ١٠٦٥ الجامع الصحيح، ج ٥، ص ٢٤٢-٢٤٣، ح ٣٠٣٤؛ سنن النسائي، ج ٣، ص ١١٦-١١٧، ح ١٤٢٩؛ السنن الكبرى البيهقي، ج ٣، ص ١٩٢، ح ٥٢٧٨ مع اختلاف في المصادر، والآية في النساء (٤) ١٠١

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦٢

وردة بأنه لو كان كذا لم يطلق على صلاة السفر القصر في الآية^١، كما لم يطلق على الصبح، فهو دليل على سبق وجوب لإتمام، وحجته علينا إنما تثبت لو لم يكن القصر بدليل أقوى من دليل عدم الشرط على عدم المشروط.

وردة يلزوم تعارض الدليل وهو خلاف الأصل

الثالث: قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ﴾^٢ الآية، فقال النبي ﷺ: «والله لأزيدن على السبعين»^٣، وهو دليل فهمه أن عدم الشرط - أعني الاختصار على السبعين - مقتضى لعدم المشروط، أعني عدم العفران.

وأجيب بمنع صفة الخبر؛ لاستحالة استغفاره للكفار وفاقاً؛ ولأنه ﷺ أعرف بالخلق بمعاني الكلام، وذكر «السبعين» جرى مبالغة في اليأس، وقطع الطمع عن العفران، كقول القائل: اشفع أو لا تشفع إن تشفع لهم سبعين مرة لم أقبل شفاعتك، والسبعون كالمثل في كلامهم للتكثير.

قال عليّ ﷺ:

لَأُصْبِحَنَّ الْعَاصِي بِنِ الْعَاصِي سَبْعِينَ أَلْفًا عَاقِدِي النِّوَاصِي^٤

سلمنا لكن منع فهم ما ذكرتم؛ إذ ليس في كلامه ما يدل على الزيادة على السبعين ليغفر لهم، فيحتمل كون ذلك إظهاراً لغايه رأفته ورحمته على أمته، كقول إبراهيم ﷺ: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^٥، ولاستماله قلوب الأحياء منهم، ولرغبتهم في الدين، أو لدعاء أمته ﷺ، يس ترحم بعضهم على بعض، أو لمصلحة رآها.

ويشكل بأنه ﷺ لم يفهم انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه؛ إذ لا يجب العفران

١ النساء (٤) ١٠١

٢ التوبة (٩) ٨٠

٣. لم نثر في المصادر الحديثية على رواية هذه العبارة نعم، ورد في مسند أحمد، ج ١، ص ٢٩، ح ٩٦، وصحيح البخاري، ج ١، ص ٤٥٩ - ٤٦٠، ح ١٣٠٠، وجامع البين، ج ٦، الجزء ١٠، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ح ١٣٢٣٥ - ١٣٢٣٩، ذيل الآية ٨٠ من التوبة (٩)، وجامع الأصول، ج ١، ص ٧٥٢ - ٧٥٣، ح ٦٥٨ و ٦٥٩، مع اختلاف في العبارة.

٤. ديوان الإمام عليّ ﷺ، ص ٣٢٨، الرقم ٢٤٩

٥. إبراهيم (١٤) ٣٦

على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقاً، بل فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه، وليس هو المدعى، ولا ملزومه.

والوجه الثالث لو صَحَّ يدلُّ على أنَّ أخير المعلق عدمه عند عدمه، والمصنَّف صَدَّر دعواه بالأمر.

قلت: المشهور في لفظ الحديث: «أَنَّ اللَّهَ قَدْ رَخَّصَ لِي فَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ»، ذكره في الكشف^١.

احتجوا بإمكان وجود شرط آخر يقوم مقامه، فلا يلزم من عدم الشرط مطلقاً عدم مشروطه؛ لجواز وجود ذلك القائم، وبالمعارضة بأنَّ عندنا ما ينبغي لو كان الأمر المشروط عدماً عند عدم شرطه لزم إباحة إكراه الفتيات على البغاء عند عدم إرادتهنَّ التحصن، فإنه تعالى شرط في تحريم إكراههنَّ عليه إرادة التحصن^٢، وإذا انتفى التحريم ثبتت الإباحة.

والجواب: الشرط إذن أحد الأمرين، فلا يحقق عدم الشرط لعدم أحدهما لوحود الآخر؛ لتحقيق الكلِّي بتحقيق أحد جزئيه، وبمنع حصول الإباحة عند روال التحريم؛ لأنَّ انتفاءه قد يكون لاستناع الفعل كما هو هنا، فإنه على تقدير عدم إرادتهنَّ التحصن يردن البغاء فيمتنع إكراههنَّ عليه؛ لأنَّ حملهنَّ على البغاء كرهاً، وهو ممتنع بدون كراهتهنَّ له، وهو جواب أبي الحسين البصري^٣.

ويشكل بثبوت الوسطة بين إرادتي التحصن والبغاء؛ لجواز الذهول عنهما والأولى أنَّ هذا لا يرد على المصنَّف؛ لأنَّه بهي، وكلامه في الأمر.

[البحث السادس: عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر المعلق به]
قال:

البحث السادس، الحقُّ أنَّ عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر المعلق به، مثل: «رَكُّوا هُنَّ الْغَنَمِ السَّائِمَةِ»؛ لانتفاء الدلالات الثلاثة، أمَّا المطابقة والتضمن فظاهر،

١. الكشف، ج ٢، ص ٢٩٤، دل الآية ٨٠ من التوبة (٩)، وفيه «فَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ»

٢. النور (٢٤): ٣٣

٣. المجمد، ج ١، ص ١٤٤.

وأما الالتزام : فلأن ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ، ولا يستلزم العام الخاص .

وقول أبي عبيد - في قوله عَلَيْهِ : « لَيِّ الْوَاجِدِ يَحُلُّ عُقُوبَتَهُ وَعِرْضَهُ » أنه يدل على أن لَيِّ غير الواجد لا يحلُّ عُقُوبَتَهُ وَلَا عِرْضَهُ - مبنًى على اجتهاده ، لا أنه نقل عن أهل اللغة ، وفائدة التخصيص إنما الاهتمام بالذكر ، أو لسبق بيانه ، أو لسبق خطوره في حق غير الله تعالى ، أو لحاجة السامع ، أو ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد ، أو لأن بيان المسكوت عنه غير واجب ، أو ليوبيته بالنصوص ، أو بحيله على الأصل ، كما لو قال : « لَا زَكَاةَ فِي السَّائِمَةِ » ، وخص المنطوق للاشتباه فيه .

تدبير : إن كان الوصف حنة لرم من نفيه نفي الحكم تحقيقاً للمعلية ، ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص بالحكم في قوله تعالى : « وَلَا تَقُولُوا أُولَٰئِكَ خَشِيتُ الْإِنِّ » ، ولا في قوله تعالى : « وَإِنْ جِئْتُمْ بِمِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ نَجَسٍ فَلَا تُنْجُوا » ، لأن التخصيص هنا للعادة ، وأيضاً تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس . - تهذيب الوصول ، ص ١٠٢ - ١٠٣]

أقول : أثبت الشافعي^١ ومالك^٢ وأحمد^٣ والأشعري^٤ وجماعة من المتكلمين مفهوم الوصف حجة^٥ ، ونفاء الحنفية والمعتزلة والقاضي أبو بكر^٦ والفقهاء وابن سريج^٧ والرازي^٨ والمصنف .

لنا : انحصار الدلالة في الثلاث ، ولا مطابقة ولا تضمن ؛ لعدم وضع اللفظ لانتفاء الحكم عن غير محل الوصف ، ولا هو جزء مما وضع له اللفظ ، ولا التزام ؛ لأن شرطه اللزوم الذهني لما مر ، ولا لزوم هنا ؛ لأن تصور ثبوت الزكاة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا بسلامين ذهنياً ؛ لتصور كل منهما حال الذهول عن

١ - ٤ . حكاه عنه الأعمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٣ ، ص ٧٠ .

٥ - ٨ . حكاه عنه الأعمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٣ ، ص ٧٠ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم

الأصول ، ج ١ ، ص ١٢٠ ؛ والسيكي في الإيجاز في شرح المساج ، ج ١ ، ص ٣٧٢ .

٩ . المحصول ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .

الآخر، ولتجوز العقل الوجوب فيهما وعدمه فيهما لـ «زكّوا عن الغنم» أو «لا زكاة في شيء من الغنم»، ولأن انتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف يحصل في مثل هذه، وينتفي في مثل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْنَنِي﴾^١، وقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾^٢، فثبوت الحكم في محلّ الوصف أعمّ من انتفائه عن غير محله، ومن عدمه، والعامة لا يستلزم الخاص.

احتجوا بقول أبي عبيد القاسم بن سلام بدليل الخطاب: لأنه قال في قوله ﷺ: «لبي الواجد...» الحديث^٣ يدلّ على أنّ لبي غير الواجد لا تحلّ عقوبته ولا عرضه، وفي قوله: «مطل الغني ظلم»^٤، على أنّ مطل غير الغني ليس ظلماً^٥، وقوله حجة؛ لأنه من أهل اللغة العارفين بمدلولات الألفاظ، و«الواجد الغني»، و«اللسي المطل» وإحلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه، ولأنّه لو لا اختصاصه بالحكم لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحاً لذاته، أو لأنّه لا بدّ في التخصيص من فائدة، ولا فائدة إلّا انتفاء الحكم عمّا عداه [] وهذا الوجه أشار إليه المصنّف بذكر حوايه.

والجواب: أنّ أبا عبيد لم ينقله عن أهل اللغة بل هو اجتهاده، وهو ليس حجة على غيره، ثمّ يعارض بقول جماعة من أهل اللغة السافين لدليل الخطاب، كالأخفش^٦ وغيره، والمصنّف لما حصّص لدعوى بالأمر كالرازي^٧ لم يرد عليه

١ الإبراء (١٧)، ٣٦.

٢ المائدة (٥)، ٩٥.

٣ مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٥٩، ح ١٧١٨٦، وص ٥٢٦، ح ١٨٩٦٢، وص ٥٢٧، ح ١٨٩٦٩؛ غريب الحديث، الهروي، ج ١، ص ٣٠١، والروية هكذا «لبي الواجد يحلّ عرضه وعقوبته»؛ صحيح البخاري، ج ٢، ص ٨٤٥، ديل الحديث ٢٢٧٠.

٤ الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٠، ح ١٥٨٢٢؛ صحيح البخاري ج ٢، ص ٨٤٥، ح ٢٢٧٠؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٠٣، ح ٢٤٠٤.

٥ ولقول أبي عبيد القاسم بن سلام راجع غريب الحديث، ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢.

٦ نقله حنّ الأمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٧١، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٧٦.

٧ راجع المعصول، ج ٢، ص ١٢٧.

ما ذكره أبو عبيد؛ لأنه خبر لا أمر.

ونمنع الملازمة في الثاني، وعدم الفائدة.

فإن هنا أموراً صالحة لإفادة التخصيص:

الأول: شدة الاهتمام لحاجة السامع إلى بيانه لمن يكون مالكا للسائمة مثلاً دون

غيرها.

الثاني: أن يسأل عنه دون غيره.

الثالث: سبق بيان حكم غير محل الوصف.

الرابع: سبق خطور محل الوصف في حق غير الله تعالى، أما في حق الله

تعالى فيستحيل التجدد في علمه.

الخامس: حاجة السامع إليه كما تقدم.

السادس: ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه؛ إذ ربما كان ذكرهم

دليلاً على غيره، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْلُوبُوا أَوْكَامَكُمْ﴾^١، فإنه يدل على المنع من

قلبهم عند عدم خشية العفر بطريق الأولى

السابع: تأخر غير المذكور، لكونه غير واجب.

الثامن: تأخره لينص عليه بالخصوص؛ لكون دلالة اللفظ الناص أقوى من

العام؛ لاحتمال الثاني التخصيص دونه.

التاسع: تأخره ليقاس عليه عند حاحه حجة، ليجتهد المكلف في استخراجها،

بأن يستبطن من التخصيص على المذكور عليه الوصف المشترك، فيعدي حكمه

إليه، فيحصل له ثواب المجتهدين.

العاشر: يحيل حكم المسكوت عنه على الأصل، ويبين حكم غيره؛ لكونه

محل الاشتباه، كما لو قال: «لا زكاة في السائمة»، فإنها لما كانت خفيفة المؤونة

كان احتمال وجوب الزكاة فيها أرجح، ويبقى المعلوفة على حكم الأصل.

ثم هنا فروع أربعة^٢:

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. في جميع النسخ: «ثم هنا فروع أربعة»، لكن لم يذكر إلا ثلاثة فروع، كما يأتي.

الأول : إذا كان الوصف علة للحكم اقتضى عدمه عدمه : تحقيقاً للعلة، ولأنه لو ثبت الحكم حال عدم الوصف، فإنما بلا علة وهو محال : إذ التقدير كونه معلولاً لذلك الوصف، أو بعلة مغايرة للوصف، فلا يكون الوصف بخصوصه علة له، بل العلة أحدهما، وقد فرض علة، هذا خلف.

وبشكل بأن علل الشرع معرّفات وعلامات لا مؤثّرات، ولا يلزم من عدم العلامة عدم الحكم.

سألنا، لكن نمنع كون انتفاء ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة، بتقدير استناده إلى علة مغايرة له، فإن كون الرباء علة لإباحة الذم لا يرفع كون الردة علة له، وكذا في العلل العقلية، فإن كون الشمس علة لتسخين الماء - مثلاً - لا يرفع كون النار علة له.

نعم، إذا أخذ الحكم شخصياً امتنع تعليله بشيئين على البدل.

الثاني : القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بأنه يتخلف فيما إذا ظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي، أما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ﴾ الآية، فإن الباعث على ذكر القيد دفع ما يتوهم من إباحة قتلهم عند خشية الإملاق لو اقتصر على قوله : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ﴾، وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الإملاق. ويمكن أن يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الأولاد عند خوف الفقر، ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه، وكما في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَنِيكُمْ فَإِبْغُوا لَهُم مِّنْ أَهْلِهِمْ ﴾^١، فإن الباعث على التخصيص هو العادة : إذ الخلع لا يجري غالباً إلا عند الشقاق، ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه، وكقوله تعالى : ﴿ وَرَبِّتْ لِّكُمُ النِّسَىٰ فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾^٢ وكذا

١. الإسراء (١٧) : ٣١.

٢. النساء (٤) : ٣٥.

٣. النساء (٤) : ٣٣.

لو كان التقيد لسؤال سائل، كما لو قال: «هي سائمة الغنم زكاة؟» فقال عليه السلام مجيباً له: «في سائمة الغنم زكاة»، ففي هذه الصور وأمثالها نمنع حصول الظن بكون التقيد لنفي الحكم عما عدا المقيّد.

الثالث: إذا قال عليه السلام: «في سائمة نعيم زكاة»، هل يقتضي نفيها عن معلوفة البقر أو الإبل أو غيرها، أم لا؟ قال به بعض فقهاء الشافعية^١، وأكراه المحققون. واستدلّ الرازي بأنّ دليل الخطاب نقيض المطلق، فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضياً لمعلوفة الغنم دون غيرها^٢.

قالوا: السوم يجري مجرى نعمة هي وجوب الزكاة؛ لأنّه وصف مناسب للحكم المعلق عليه، وذلك موجب لظنّ عليّته له، وحيث إنّ يلزم من وجوب الزكاة في جميع صور انتفاء السوم؛ لأنّ عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهراً؛ لأصالة اتحاد العلة^٣ والجواب: أنّ الوصف المذكور هو سوم الغنم، لا مطلق السوم فهو علة في جنسه خاصّة؛ لامتناع ثبوت سوم الغنم بغيرها.

[البحث السابع: الحكم المقيّد بالغاية...]

قال:

البحث السابع: الحكم المقيّد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعد الغاية له، فإنّ معنى

«صوموا إلى الليل»: صوموا صوماً آخره الليل، فلو وجب بعدها لم يكن آخراً.

أمّا مفهوم اللقب فليس حجة عند الأكثر، وإنّما لزم الكفر من قولنا: «زيد موجود وعيسى رسول الله».

ومفهوم الحصر حجة، مثل: «صدقتي زيد والعالم بكر»، وإنّما لزم الإخبار بالأخصّ عن الأعم.

١ - نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٤٨ بقوله: «وقال بعض الفقهاء من أصحابنا: والسبكي في الإيهام في شرح المهاج، ج ١، ص ٣٧٢».

٢ - المحصول، ج ٢، ص ١٤٨.

٣ - نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٤٨.

وإذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزائد علة لاشتماله على العلة، ولا يلزم من اتصاف الناقص بأمر اتصاف الزائد به، فإن وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة، وإباحة الأربع لا تستلزم إباحة الزائد.

وإذا أبيح عدد لزم إباحة الناقص إن وجب دخوله، كإباحة الخمسين عند إباحة جلد مائة.

وإن لم يدخل لم يجب، كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد، لأن الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بشاهدين.

وإذا حُرِّم عدداً فقد يكون تحريم الأقل أولى، مثل، تحريم استعمال نصف الكثر النجس، فتحريم الأقل منه أولى.

وقد لا يكون، فإن تحريم جلد الراي أكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة.

فظهر أن تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه.

[تهذيب الوصول، ص ١٠٣ - ١٠٤]

أقول: هنا مسائل أربع:

الأولى: في تقييد الحكم بالغاية، كقوله تعالى: ﴿أَنِشُوا إِلَيَّ الْيَلَّ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^٢، ﴿حَتَّى تَتَكَبَّ زُوجًا غَيْرَهُ﴾^٣ هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية؟

قال جماعة من الفقهاء^٤ والقاصيان^٥ وأبو الحسين البصري^٦ والرازي والمصنف: نعم^٧، خلافاً للحنفية وجماعة من الفقهاء^٨.

١ البقرة (٢): ١٨٧.

٢ البقرة (٢): ٢٢٢.

٣ البقرة (٢): ٢٣٠.

٤ و ٥. حكاة عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٨٨.

٦. المعتمد، ج ١، ص ١٤٥.

٧. المحصول، ج ٣، ص ٦٦.

٨. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٣، ص ٨٨.

لنا: أن «حتى» و «إلى» لانتهاه الغاية فهو جار مجرى: «صوموا صوماً آخره الليل أو نهايته»، فلو وجب الصوم ليلاً لم يكن آخراً ونهايةً بل وسطاً، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

قالوا: لا يدل بالمطابقة ولا بالتضمن وهو ظاهر؛ إذ ليس موضوعاً لانتفاء ما بعد الغاية، ولا جزءاً مما وضع له ولا بالانتماء؛ لما مر من أن شرطه اللزوم الذهني وليس؛ إذ يمكن تصوّر وجوب الصوم إلى الليل بدون تصوّر عدم وجوبه في الليل، وإمكان وجوبهما؛ إذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل حكم السابق وفاقاً.

وأجيب بمنع عدم اللزوم؛ فإنه لا يمكن تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره الليل منفكاً عن تصوّر عدمه في الليل على ما تقدّم. وإمكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيّد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم، بل هو مبني؛ لعدم إرادة حقيقة الغاية من لفظها، ولو صرح بأن المراد بلفظ «الغاية» حقيقتها كان ذلك نسخاً عند من يجوز السح في مثله؛ لكونه رفع حكم شرعي، ومن لا يجوز يدعي استحالة وقوع هذا المفروض ويقول: الحكم المستند إلى الخطاب الأول مغاير للحكم المستند إلى الخطاب الثاني، وإن ماثله فهو موجود حال عدم الأول.

الثانية: مفهوم اللفظ والتعليق على الاسم كـ «الصلاة واجبة» لا تنفي الوجوب عن غيرها، خلافاً لأبي بكر الوراق الأشعري^١، وأصحاب أحمد^٢، وإلا لكان القائل: «زيد موجود» حاكماً بنفي وجود الله تعالى، والقائل: «عيسى رسول الله» حاكماً بنفي رسالته غيره، فيدخل فيه محمد ﷺ، وهما كفر، ولأنه لو كان حجة لم يحز الإخبار بالأعم عن الأخص؛ لكونه كذباً، والتالي باطل وفاقاً.

قالوا: لا بدّ للتخصيص بالذكر من فائدة وإلا فعبث، ونفي الحكم عن غيره أمر

١ نقله عنه الرازي في المحصول ج ٢، ص ١٣٤ والأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢، ص ٩٠، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ٤٦٨، وميه: «أبو بكر الدقاق».

٢ حكاه عن أصحاب أحمد الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ج ٣، ص ٩٠.

ظاهر يصلح للتخصيص، والأصل عدم غيره فتعين هو لذلك، ولوجوب الحدّ عند أصحاب مالك^١ وأحمد على القائل لغيره: «ليست أُمّي زانية» أو «لست زانية» لفهم السامع رمي المخاطب وأُمّه بالزنى^٢.

وأجيب بمنع حصر الفائدة في النفي؛ لجواز تعلّق غرض المخبر بالإخبار عنه، والحدّ - لو سلّم - لم يفهم من اللفظ، بل من القرينة الحالّة^٣، كالخصام وإرادة الإيذاء والكلام في الظهور اللغوي؛ ولذلك اختصّ بقذف المخاطب دون غيره عند القائل به، وهذا الاختصاص ليس من مجرد اللفظ بل منه ومن القرينة.

الثالثة: قال جماعة من الفقهاء^٤ والغزالي: مفهوم العصر حجة^٥؛ خلافاً للحنفية والقاضي أبي بكر^٦، وجماعة من المتكلمين^٧.

لنا: لو لم ينحصر الصديق والعالم في قولنا: «صديقي زيد» و«العالم بكر»، في زيد وبكر، لكانا أعمّ منهما، فيكون إخبار عنهما بهما إخباراً بالأخصّ عن الأعمّ، وهو كذب، كالحيوان إنسان أو اللون سواكم.

قيل:

الكذب يلزم لو كان الواحد المضاعف أو الألف واللام للعموم، وهو ممنوع، بل هما ظاهران في البعض، فالتقدير «بعض صديقي زيد» و«بعض العالم بكر»، وهو صادق^٨.

ولو سلّم كونهما للعموم وقصده المتكلم ألزماً بكذبه لو تعدّد العلماء والأصدقاء.

١ و ٢. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦٩.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦٩.

٤. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٢١.

٥. المستصفي، ج ٢، ص ٢١٢.

٦ و ٧. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٣، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٢١.

٨. القائل هو الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٩٣، ونقله العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٢٢ بقوله: «واعترض: بأن الكذب إنّما يلزم» إلى آخره.

قائلاً: لو أفاد الحصر لأفاد عكسه؛ لائتعاد الموضوع والمحمول في العكس والأصل، فإذا تساوى في الأصل تساوى في العكس.

وأجيب بمنع الملازمة، وفرق ما بين الأصل والعكس ظاهراً؛ لوجوب إجراء المطلق على حاله في العموم ما لم يمنع منه مانع، والمانع متحقق في الأصل - وهو استلزامه كون المبتدأ أعم من الخبر - ومنفوق في العكس؛ لجواز كون الخبر أعم من المبتدأ فيبقى على حاله.

الرابعة: مفهوم العدد حجة عند قوم^١، وليس عند آخرين^٢ ومصل المحققون بأن العدد إن كان علّة لعدم حكم وجب كون الرئد عليه علّة لذلك العدم؛ لاستحالة علّة الناقص الذي هو علّة ذلك العدم^٣.

ويشكل بأنّ المشمل على العنة لا يكون عنة، فلو قيل ملزوماً لذلك العدم لاشتماله على علته كان أولى، وذلك مثل قوله $\frac{1}{2}$ «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل حباً»^٤، فدلّ على عدم حمل ما زاد عليه؛ لوجود علة عدم حمل الخبث - وهو الكثر - في الرائد عليه.

وإذا اتّصف العدد بوصف وجودي لم يحجب كون ما زاد عليه موصوفاً بالوصف؛ فإنّ اتّصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتّصاف ما زاد عليها به، وإباحة نكاح الأربع لا تستلزم إباحة ما راد عليهنّ

هذا حكم العدد الزائد عتاً عن الحكم عليه، أمّا الناقص فالحكم إن كان إباحةً والناقص واجب الوجود في الزائد لزم إباحة الناقص، كإباحة جلد الرائي خمسين؛ لدخولها في المائة، والمراد بـ «الإباحة» هنا ما أذن في فعله؛ لبشمل الوجوب،

١ منهم الشافعي كما نقله عنه الماوردي والسيكي في الإيهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٨١.

٢ منهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٣٦، والبيهقي وإمام الحرمين والقاضي فراجع الإيهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٨١.

٣ منهم الأمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٨٩ - ٩٠، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦٥ - ٤٦٦.

٤ لم يشر عليه في المجموع الحديثية. نعم، نقله ابن تيمية في السرائر، ج ١، ص ١٦٣، والعلامة في مختلف الشريعة ج ١، ص ١٧، المسألة ٢.

وإلا لم يتم؛ فإنه لو أوجب جلد الزاني في المسعد مائة وعشرين تغليظاً لا يلزم كون ما دونه - وهو المائة - مباحاً، بمعنى جواز فعله وتركه؛ لأن استيفاء الحد واجب، وإن لم يجب دخوله لم يلزم بإباحته، كإباحة الحكم بالشاهدين لا تستلزم الحكم بشهادة الواحد؛ لعدم دخول الحكم بشهادة الواحد تحت الحكم بالشاهدين.

وإن كان الحكم إيجاباً فكذلك؛ فإن إيجاب الكل مستلزم لإيجاب كل جزء منه.

وإن كان حظراً فقد يكون ثبوت حكم لعدد فيما نقص عنه أولى، كحظر استعمال دون الكثر مع وقوع النجاسة عند حظر استعمال الكثر، وقد لا يكون، كتحریم حلد الراني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة. وهذا التفصيل يعطي أن مطلق تعليق الحكم على عدد لا ينبغي عمداً

احتج المثبت بقوله ط «لأربعين على السبعين»؛ لعموم أن الزائد على السبعين حكمه بخلاف السبعين عمداً رآه عليها، ولأنه لولاه لانتفت القاعدة. وأحب بأن الاستفغار لمجرد احتمال المغفرة في الزائد؛ لعدم التعرض له بنفي ولا إثبات، والأصل جوار استغفاره ط وكونه مظنة الإجابة^١، ففهمه من حيث الأصل لا من التخصيص بالذكر، والقاعدة ما تقدم

[البحث الثامن: الأمر إن نقل كلام غيره دخل فيه إن تناوله]

قال :

البحث الثامن : الأمر إن نقل كلام غيره دخل فيه إن تناوله ، وكذا إن نقل أمر غيره بكلام نفسه ، وإلا فلا .

١ . مسند أحمد، ج ١، ص ٢٩، ح ١٩٦ صحيح البخاري، ج ١، ص ٤٥٩ - ٤٦٠، ح ١٣٠٠، جامع البيان، ج ٦، الجزء ١٠، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ح ١٣٢٣٥ - ١٣٢٣٩، ربي الآية ٨٠ من التوبة (٩)، جامع الأصول، ج ١، ص ٧٥٢ - ٧٥٣، ح ٦٥٨ و ٦٥٩ مع اختلاف في العبارة

٢ راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٧١ - ٧٢ وبهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦٧.

ويمكن أن يقول الإنسان لنفسه : « افعل » ، ويريد الفعل ، لكنه لا يسمي أمراً ، لأن الاستعلاء معتبر ، ولا يحسن أيضاً لأن فائدة الأمر الإعلام ، ولا فائدة في إعلام الرجل نفسه ما في قلبه .
[تهذيب الوصول ، ص ١٠٤]

أقول : هل يدخل الأمر تحت أمره ، فصل أبو الحسين هذا التفصيل - وارتضاء الرازي^١ - وهو أن هذا يتضمن مسائل :

الأولى : هل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه « افعل » مريداً لذلك الفعل ؟ ولا شك في إمكانه .

الثانية : هل يسمي ذلك القول أمراً ؟ الحق لا ؛ لا اعتبار الاستعلاء ، وهو لا يتحقق إلا بين اثنين ، ومن لم يعتزمه يقول الأمر طلب الفعل من المير ، ولا مغايرة بين الشخص ونفسه

الثالثة : هل يحسن ؟ الحق لا ؛ لأن الفائدة الإعلام وليست هنا الربعة إذا خاطب الإنسان غيره بأمر هل يدخل فيه ؟ الحق أنه إنا أن يتقل أمر غيره بكلام نفسه ، أو بكلام الغير ، والأول إن تناوله دخل ، كـ « فلان يأمرنا بكذا » ، وإن لم يتناوله لم يدخل كـ « فلان يأمركم » ، والثاني يدخل فيه ؛ لقوله تعالى « يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ »^٢ ، فإنه خطاب مع كل المكلفين ، فلا يخرج عنه إلا من خصه الدليل^٣

ويشكل بأن ما ذكره من قوله : « هل يمكن أن يقول الإنسان ... » إلى آخره ، مختص بأمر الواحد لنفسه على حديثه ، وليس الكلام فيه ، بل في أمر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم ، هل يدخل فيهم في ذلك الأمر ، أم لا ؟ وما ذكره في الثاني والثالث من أنه لا يسمي أمراً ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته أمراً ، وعدم حسنه عند انضمامه إلى غيره ؛ فإنه قد يقول « إن القوم عند اجتماعهم عنده » ؛ ليعم

١. المحصول ، ج ٢ ، ص ١٤٩ .

٢. النساء (٤) ١١ .

٣. المعتمد ، ج ١ ، ص ١٣٦ - ١٣٨ .

كل هذه الجماعة، و«كل من في الدار إلى الأمر الفلاني»، ويسمى هذا أمراً والأمثلة المذكورة لا تطابق ما نحن فيه؛ فإن القائل: «إن فلاناً يأمرنا بكذا أو يأمركم بكذا» ليس أمراً بل مخبراً بأمر فلان، وكذا «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فَيَأْذِنُكُمْ»، فإن النبي ﷺ ليس أمراً لنا بل ناقلأً أمر الله تعالى.

[البحث التاسع: الأمران إن تخالفا وتضادا]

قال:

البحث التاسع، الأمران إن تخالفا وتضادا، كان الثاني ناسخاً، وإلا وجبا معاً. فإن تماثلا فإن كان هناك عطف تعامراً، وإلا اتحداً إن امتنع الزائد عقلاً كالقتل، أو شرعاً كالعتق، أو عادة كسبي الماء، وحمل على التأكيد إن كان الثاني معزفاً بلام العهد، وإلا فالأقرب التغاير مثل: «صَلِّ غداً ركعتين، صَلِّ غداً ركعتين»، لوجوب الأول بالأمر الأول، وفائدة التأسيس أولي من فائدة التأكيد، وكذا لو كان الثاني معزفاً مع العطف، لاحتمال كون اللام تعريفاً للطبيعة، كما يحتمل تعريف المجهود، مع أن العطف يقتضي التغاير، فلا معارض له [تهذيب الوصول، ص ١٠٥]

أقول: اختلاف الأمرين وتضادهما وتماثلهما إنما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله، فإن تخالفا وتضاداً كان لثاني ناسخاً للأول، سواء كانت المضادة عقلية، كالأمر بالتوجه حال الصلاة إلى الكعبة، فإنه ناسخ للأمر بالتوجه في تلك الحال إلى بيت المقدس، أو سمعية، كالأمر بالصلاة في وقت معين، والأمر بالصدقة المفترقة إلى الفعل الكثير فيه؛ فإن الثاني ينسخ الأول.

وإن لم يتضادا وجبا معاً، كالأمر بالصلاة، والأمر بالصيام.

ثم إن صح اجتماعهما في المثال المذكور وجب على المأمور فعلهما، إما مجتمعين أو مفترقين بدليل منفصل على جمعهما أو تفريقهما، فيحصل به، ولا فرق بين حرف العطف وعدمه.

وإن تماثلا، فإن كان بحرف عطف كـ «صَلِّ غداً ركعتين وَصَلِّ غداً ركعتين»

تغاييراً؛ لاقتضاء العطف المغايرة، وإن خلا عن حرف العطف وامتنع فيه الزائد عقلاً كـ «اقتل زيداً اقتل زيداً»، فإنه يستحيل تكرير قتل زيد عقلاً، أو شرعاً كقوله: «أعتق عبدك فلاناً أعتق عبدك فلاناً»، فإن العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعاً وإن جاز تكرره عقلاً؛ فإنه لا يمتنع عقلاً توقّف ارتفاع الرقّ بتمامه على العتق مرتين أو ثلاثة، كما في الطلاق، أو عادة كقوله: «اسقني الماء اسقني الماء»، فإنّ العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة، فهما عبارة عن شيء واحد.

وإن كان ممّا يمكن فيه الرائد، فإن عزّف بـ «اللام» مثل: «صلّ غداً ركعتين صلّ غداً الركعتين»، فيكون الثاني مؤكداً للأوّل، لأنّ الطاهر كونه «اللام» للعهد، وإمّا أن لا يكون معرّفاً بـ «اللام» فقال القاضي عبد الحيتار: يفيد الثاني غير ما أفاده الأوّل^١، وهو اختيار المصنّف والرازي^٢، وتوقّف أبو الحسين^٣ للمصنّف وجهان:

الأوّل: الأمر للوجوب، فالأمر الثاني إن لم يجب به شيء أصلاً لزم تخلف المعلول عن علته، وهو محال، وإنّ وجب به الفعل المأمور به أولاً لزم تحصيل الحاصل؛ لكونه واجباً بالأمر الأوّل، فمعين وجوب غيره وهو المطلوب

وبشكل يأتي إن أريد اقتضاء الأمر الوجوب كونه علّة مؤثّرة فيه معنا ذلك، مع مخالفته لمذهبه ومذهب الإماميّة والمعتزلة كافة؛ لاتّفاقهم على أنّ الأمر كاشف عن وجوب المأمور به. وإن إراد به دلالة على كونه متعلّقه واجباً فهو حاصل هنا، إمّا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به أو لا، فلا تخلف.

الثاني: إن صرف الثاني إلى الفعل المأمور به أولاً يوجب كونه للتأكيد، وصرفه إلى فعل غيره يوجب كونه للتأسيس، وكونه للتأسيس أولى من فائدة التأكيد؛ لأنّ التأسيس أكثر فائدة منه، فيحمل كلام الشارع عليه، ولأنّ اللفظ ليس موضوعاً للتأكيد، فاستعماله فيه مجاز مخالف للأصّل، وكان الثاني أولى.

١. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتقد، ج ١، ص ١٦١؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٥١؛ والملازمة

في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٥

٢. المحصول، ج ٢، ص ١٥١.

٣. المعتقد، ج ١، ص ١٦٢.

ويشكل بمنع لزوم كونه للتأكيد على تقدير صرفه إلى الفعل المأمور به أولاً. وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الأمر دالاً على طلب الأمر حال اتحاده للأمر، أما على هذا التقدير فلا؛ لأن الأمر الثاني دلّ على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المأمور به أولاً، والأمر الأول لم يدلّ على ذلك بل دلّ على طلب الشارع في زمانه المفاير لزمان الأمر الثاني لذلك الفعل.

سلمنا، لكنّ هذا الرجحان معارض بأصالة براءة اندّة من الفعل المفاير للمأمور به أولاً.

وإن كان الثاني معزّفاً بـ «اللام» وكان بحرف عطف مثل: «صلّ غداً ركعتين وصلّ غداً الركعتين»، فقد توقف أبو الحسين أيضاً فيه^١؛ لاقتضاء العطف المفايرة، واقتضاء التعريف بالاتحاد، ولا أولوية لأحدهما.

قال الرازي:

والحق أولوية المعايرة؛ لأن «اللام» كما يكون لتعريف المعهود فعد تكون لتعريف الماهية. وأيضاً كما محتمل كون المعهود هو الصلاة المذكورة أولاً يحتمل أن يكون غيرها ممّا تقدّم. وحديثنا يبقى دلالة العطف سليمة عن المعارضة^٢

واعترضه المصنّف باحتمال كون الواو بلائنداء، كما يحتمل كونها عاطفة، ولو عطف بغير الواو احتمل التأكيد.

وأيضاً يشكل بأن احتمال كون «اللام» للمعهد حيثنّ أرجح؛ لسبق فهمها، ولعدم فائدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية، مع عدم إرادة المصوم، ولأصالة البراءة، واحتمال كون المعهود صلاة أخرى تقدّم ذكرها مرجوح؛ لأصالة عدمها، ولأنّ الكلام في الأمرين لا الأوامر، واحتمال كون الواو للابنداء، كقول شيخنا مرجوح أيضاً؛ لكونه موضوعاً للعطف دونه، ولعدم الفائدة فيه حيثنّ.

وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التأكيد ضعيف.

١. المعتمد، ج ١، ص ١٦٣.

٢. المحصول، ج ٢، ص ١٥٣.

سَلَمْنَا، لكن التأكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف، فيلغوا ذكره إذن، وهو غير جائز.

وأيضاً فإنّ كلامه مشعر بأنّه إذا حمل الواو على الاستئناف لا يكون ما بعده مؤكداً، وإلا لما خصّ ذلك بغيره من حروف العطف، فإذا كان مدلوله المأمور به أولاً كان تكريراً محضاً، وأيضاً لو حمل الواو للابتداء لم يدلّ على الوحدة، بل يحتمل كونه للوحدة إذا كان للتأكيد، ويحتمل التغاير، بخلاف حرف العطف؛ فإنّه يقتضي المغايرة من غير احتمال، فيكون لتغاير أولى، مع أنّه على تقدير أن يكون للابتداء يكون الأولى المغايرة أيضاً؛ لأنّه يفيد التأسيس، فيكون أولى ممّا يفيد التأكيد كما تقدّم، وهو جواب عن باقي كلامه.

[الفصل الثالث في الوجوب]

[البحث الأول في الوجوب المختير]

قال :

الفصل الثالث في الوجوب ، وله مباحث :

الأول في الواجب المختير : ولا ريب في وقوعه ، كخصال الكفارة ، واختلف في تقديره فقول : الجميع واجب ، ويسقط بفعل البعض . وقيل : الواجب واحد لا يعينه .

وقيل : إنه معيّن عند الله تعالى وغير معيّن عندنا .

والحق أن كلّ واحد منها واجب مختير فيه ، بمعنى أنه لا يجب الجميع ، ولا يجوز الإخلال بالجميع ، وأنها فعل كان واجباً بالأصل ، فإنه لا استبعاد في أن يقول السيد لعبده : أوجبت عليك أحد هذين بحيث لا يعمل لك تركهما ، ولا أوجبتهما عليك ، وأيهما شئت فافعل . ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والألعمى بدونه ، ولا إيجاب واحد معيّن عند الله تعالى ، لأنّه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، والتقدير أن الواجب لم يتعيّن في أحدهما عيناً ، والمقابل بإيجاب واحد لا يعينه إن قصد ما قلناه صريح ، والأبطل ، لأنّ المختير فيه إن كان هو الواجب فقد وقع فيما قرّر منه ، وهو تجهيز ترك الواجب ، والألم يمكن مختيراً ، والتقدير خلافه .

احتجّ المخالف بأنّ المكلف إذا فعل الجميع فإن سقط الفرض به كان واجباً ، وإن سقط بواحد لا يعينه كان المعيّن مستنداً إلى المطلق . هذا خلف ، وإن سقط بكلّ واحد لزم اجتماع التعلل على معلول واحد فتعيّن المعيّن .

والجواب : أنّ هذه معرّفات .

احتجّ الآخرون بأنّ محلّ الوجوب إن كان هو الجميع لم يبرأ المكلف بدونه ، وإن كان غير معيّن لزم حلول المعيّن في المطلق ، وهو محال ، فتعيّن المعيّن ، وليس

عندنا فهو عند الله تعالى .

والجواب : أنَّ محلَّ الوجوب المختَر كلَّ واحد والخطأ نشأ من اختلاف الحقيقتات .

[تهذيب الوصول، ص ١٠٥ - ١٠٧]

أقول : لتأفرغ من المباحث اللفظية نباحث عن الصيغة شرع في المباحث المعنوية، وهي إمَّا أقسام الأمر وأحكامه، وقدم الأقسام على الأحكام؛ لكونها عارضة لها.

واعلم أنَّ الوجوب بتعلُّق بالفعل، وبمباشر، والوقت، وله بحسب كلِّ واحد من هذه الاعتبارات قسمة، فبالاعتبار الأول ينقسم إلى المعين والمختَر، وبالاعتبار الثاني ينقسم إلى فرض العين وفرض الكفاية، وبالاعتبار الثالث ينقسم إلى موسَّع ومضيق، وله قسمة باعتبار توقُّفه على غيره إلى مطلق، كوجوب الصلاة، ومشروط كوجوب الحج والزكاة. وقدم البحث عمَّا يتعلَّق بالفعل . لتقدمه على الباقي : لأنَّنا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلاً، أي موصوفاً بالفاعلية التي هي نسبة يبيد وبين الفعل متأخرة عنه، والزمان من حيث كونه ظرفاً للفعل فيتأخَّران عنه.

ولا إشكال في الواجب المعين، وإمَّا الإشكال في الواجب المختَر، وقد وقع التعبد به إجماعاً، كخصال الكفارة المعيرة، فزعمت المعتزلة أنَّ الفعلين إذا تساويا في المصلحة لم يعر إيجاب أحدهما بعينه؛ لاشتراكهما في الوجه، ولا إيجابهما؛ إذ ليس في جمعهما وجه وجوب لا يحصل بأحدهما، ولا عدم إيجاب واحد؛ لشوب المصلحة، فتعين إيجابهما على البدل.

واختلف في تقديره فقيل : الجميع واجب، ويسقط بفعل البعض. ونسب إلى المعتزلة. والظاهر أنَّه قول أكثرهم.

وقيل : الواجب واحد لا بعينه، وهو قول الأشاعرة^١ والفقهاء^٢، والمفيد من^٣.

١. منهم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ج ١، ص ٢٥٥ والفرازي في المستصحب ج ١، ص ١٣٢.

٢. نقله عنهم يقول مطلق أبو الحسين البصري في المستند ج ١، ص ٧٩؛ والرازي في المحصول ج ٢،

ص ١٥٩؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ٤٨٨.

٣. للتذكرة بأصول الفقه، ص ٢١ (ضمن مصنفات الشيخ المفيد، ج ١).

وقال أكثر أصحابنا، كالمرتضى^١ والشيخ^٢ والقاضي^٣ ومحققي المعتزلة: كل واحد منها واجب على التخيير، بمعنى أنه لا يحل للمكلف الإخلال بالجميع، ولا يجب عليه الإتيان بالجميع، فأنها فعل خرج به عن المهددة، وكان واجباً بالأصالة لا ببدله، وهو مختير في تعيين ما شاء منها^٤.

قال الرازي:

لا خلاف بين هذا القول، وقول الأشاعرة في لعمري: لأن مرادهم بوجوب الواحد لا بعينه ليس إلا ما ذكره الفقهاء ولأشاعرة بوجوب الواحد لا بعينه.

وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه، وأدعى أنه غير مستبعد.

ثم قال:

إن المناظر بإيجاب واحد لا بعينه بن قصد بهذا القول ما قلناه من عدم جواز الإخلال بالجميع، وعدم وجوب الجميع كقول حق، ولا بطل، لأن المختير إن كان الواحد وقع فيما مر منه: لأنه لم يترك القول بوجوب الجميع؛ لكونه ملزوماً لترك الواجب؛ للإجماع على تركه أي خصه بغيره مع قيامه بغيرها، وهذا لازم له على تقدير وجوب الواحد؛ لأنه إذا حيز في ذلك الواحد فقد جاوز تركه، والمدول عنه إلى غيره، وإن لم يجز لم يكن واجباً مختيراً^٥.

وقيل: الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا، وهذا قول ينسبه كل من المعتزلة والأشاعرة إلى صاحبه وأتفقا على فساد^٦؛ لأنه لو تعين عند الله تعالى

١ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٨ وما بعدها.

٢ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٠.

٣ لم يثر على قوله، ولعله قال به في كتابه المستمسك بالمعتمد، أو المقرب بقرينة ما يأتي في ص ٢٣٦، وأيهما كان فقد قيد ولم يصل إليها.

٤ منهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٧٧ وأبو علي وأبو هاشم الجبائريان نقله عنهما أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٧٩، والآمدي في الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨٨.

٥ راجع المحصول، ج ٢، ص ١٥٩ وما بعدها، وليست فيه هذه العبارة التي نقلها الشهيد.

٦ نقله أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٧٩ ولترزي في المحصول، ج ٢، ص ١٦٠ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٨٩.

لاستحالة أن يختير فيه؛ لأن معنى التخيير فيه جواز تركه عند الإتيان ببذله، وكونه معيّنًا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء أتى بغيره أو لم يأت، فالجمع بينهما محال، ولأنه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، والتقدير أن الواجب لم يتمّين في واحد منها دون غيره، فكيف يتعلّق علم الله تعالى به على خلاف ما هو عليه؟ فإنّه جهل تعالى الله عنه.

قيل: علم الله أن المكلف لا يختار إلا الواجب، فلا يلزم الإخلال بالواجب^١.
أجيب بأن الله تعالى خيّر بينه وبين تركه، فيجوز تركه، وإلا لم يكن واجباً مختيراً فيه، وكونه معيّنًا يلزم منه أن لا يجوز تركه، والجمع بينهما محال، ولأنه لو علم الله تعالى وأثر في اختيار المكلف صار مدبّثاً^٢.

أصحّ القائلون بوجوب الجميع ويقال: إنّها حجة القائلين بوجوب واحد معيّن، ومنشأ الاختلاف في الشرحين أن في بعض نسخ الأصل بعد «على معلول واحد» «فتمتّين ما قلناه» وهي بعضها «فتمتّين المعيّن» ثمّ تقريرها على الأول أن المكلف إذا أتى بالجمع فإمّا أن يسقط العرض بها أجمع، أو بواحد منها غير معيّن، أو بكل واحد منها، أو بواحد معيّن، والكل باطل إلا الأول. أمّا الثاني فيستند المعيّن - وهو سقوط العرض - أي يعلّل بالمطلق، أعني إحدى العصال من غير تعيين، وهو محال؛ لأنّ الأثر المعيّن يستدعي علّة موجودة في الخارج، وكلّ موجود في الخارج فهو معيّن، فما لا يكون معيّنًا لا يكون موجوداً في الخارج، فلا يستند الأثر المعيّن إليه، وأمّا الثالث: فلا اجتماع علل كثيرة على المعلول الشخصي، وهو محال، وأمّا الرابع: فلجواز ترك كلّ واحد منها بشرط الإتيان بالآخر، والتعنيّين ينفيه، فيتعيّن ما قلناه من وجوب الجميع.

وتقريرها على الثاني إبطال كون الجميع واحباً بالإجماع، وما بعده بما ذكر فلم يبق إلا الواحد المعيّن، وهذه النتيجة ضعيفة
والجواب: نختار سقوط الفرض بكل واحد، واجتماع العلل محال بمعنى

١. نقله الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٦٠.

٢. راجع المحصول، ج ٢، ص ١٦٠-١٦١.

المؤثرات لا بمعنى المعرفات، وهي كذلك هنا، أو نختار الأول.

قوله : يلزم وجوب الجميع.

قلنا : نعمه وإنما يلزم ذلك أن لو لم يسقط الفرض إلا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض بالجميع عدم سقوطه بغيره.

والحق أن المسقط للفرض شيء واحد، وهو الأمر الكلي الصادق على كل واحد من الأفراد، وكون المجموع كل واحد من أفراد مسقطاً إنما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصه.

ومنه يظهر الجواب عن حجتهم باستحقاق العقاب عند ترك الجميع.

وأجاب أبو الحسين بأنه على أقلها عقاباً، ثم بأن يكون بعضها أكثر مشقة فالعقاب عليه.

وردة بتساويها، وهو ممنوع.

احتج أصحاب المذهب المجهول بأن الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه، فمحلّه إن كان جميع الخصلات لم يبرأ المكلف بدوّه، وهو باطل إجماعاً، وإن كان بعضها غير متعين حلّ المعنى - أعني الوجوب - في المطلق، وهو محال، لأن المطلق ليس بموجود، فلا يكون محلاً للموجود، وإن كان معيّناً فالمطلوب، لكن ليس عندنا - أي في علمنا - وهو ظاهر، فيكون عند الله تعالى.

والجواب : محلّ الوجوب كل واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيتها، بل من حيث اشتغالها على الأمر الكلي الصادق على كل واحد منها، وهو كونها إحدى الخصلات الثلاث، فلا يلزم وجوب لجميع على الجمع؛ إذ ملزومه وجوب كل واحدة من حيث خصوصيتها، فالخطأ نشأ من عدم التفطن لاختلاف الحثثيات على أن هذا لا يرد على الأشاعرة؛ لعدم حلول الوجوب عندهم في الواجب، لأنّه خطاب الله تعالى القائم بذاته، بل معلقاً به، ومتعلق الخطاب الوجودي يحوز كونه عديمياً.

قال :

تذنيب : يصح الأمر بالشئيين على الترتيب وعلى البدل ، إمام مع تحريم الجمع ، كأكل المباح والميتة والتزويج من كفوءين ، أو مع إباحته ، كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين ، أو مع نديه ، كخصال الكفارة وخصال كفارة الخنث .

[تهذيب الوصول ، ص ١٠٧ - ١٠٨]

أقول : هذا فرع على صحة إيجاب ، لأشياء ، لا على الجمع ؛ لأنه قد يكون على الترتيب ، بمعنى عدم إسقاط الثاني الفرض ما دام الأول مقدوراً ، وقد لا يكون على الترتيب بل على البدل ، بمعنى قيام كل مقام الآخر في سقوط الفرض ، وإيجاب الثواب ، والخروج عن العهدة ، وغيرها من توابع الوجوب ، كما مرّ في خصال الكفارة . وعلى التقديرين قد يمتنع الجمع بين الشئيين عقلاً للتضاد ، كالتوجه إلى جهتين للصلاة عند اشتباه القبلة ، وقد لا يمتنع ، فإما أن يحرم أو يباح أو يسنّ ، فهي ستة :

الأول : تحريم الجمع بين الشئيين الواجبين على الترتيب ، وهو ثابت في كل صورة تكون جوار الثاني مشروطاً بعدم لأول ، كأكل المباح ، والميتة عند خوف الهلاك .

الثاني : تحريم الجمع بين الواجبين على البدل ، كتزويج المرأة من كفوءين الثالث : إباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب ، كالوضوء والتيمم .

الرابع : إباحة الجمع بين الواجبين على البدل ، كستر العورة بثوبين كل منهما ساتر لها تماماً .

الخامس : نديّة الجمع بين الواجبين على الترتيب ، كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة .

السادس : نديّة الجمع بين الواجبين على البدل ، كالجمع بين خصال المخيرة .

[البحث الثاني في الواجب الموسع]

قال :

البحث الثاني في الواجب الموسع : مساواة الوقت للفعل أمر واقع بالإجماع ، وقصوره ممتنع إلا على إرادة القضاء ، وكون الوقت أفضل جائز واقع ، لعدم استحالة إيجاب الفعل في زمان يفضل عنه ، بحيث لا يغل المأمور بالفعل في ذلك الوقت ، ويتخير في إيقاعه في كل جزء منه ، فإذا تضيق نعتي ، ووقوعه ظاهر في الصلاة وما وقته العمر .

وتخصيص الوجوب بالأول ، كما يقول بعض الأشاعرة ، وبالأخير ، كمذهب بعض الحنفية ، وبالمراعاة ، كمذهب للكرخي تحكم ، ولا حاجة إلى العزم الذي هو بدل ، كما ذهب إليه السيد المرتضى والجبكتان ، لأنه إن تساوى الصلاة في جميع الأمور المعتبرة سقط التكليف به ، وإلا لم يكن بدلاً ، ولأنه إن وجب في الوسط لزم مخالفة البذل للمبدل ، وإلا لزم سقوطه في الأول ، ولأن الأمر دل على الصلاة خاصة ، فإيجاب البذل بفهر دليل تكليف بما لا يطاق

احتج المخالف بأن الصلاة يجوز تركها في أول الوقت ، فلا يكون واجبة .

أجاب المرتضى رحمته بأن الفاصل بينهما وجوب العزم .

والحق ، أن وجوب العزم من أحكام الإيمان ، وأن مرجع هذا إلى الواجب المتغير ، وكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بتجويز تركه إلى الآخر ، كذا أول الوقت ووسطه وآخره . [تهذيب الوصول ، ص ١٠٨ - ١٠٩]

أقول : لا شك في مساواة الوقت للفعل الواجب والندب ، ويسئ الواجب المضيق كالصوم ، ولا شك في استحالة إسقاطها فيهما ، إلا عند مجوزي التكليف بالمحال ، أو يكون لمقصود القضاء ، كما لو بلغ الصبي ، وظهرت الحائض ، وقد بقي ركعة .

وفيه نظر ؛ لأن الصلاة أداء عندنا على الأصح .

والأولى في المثال ما ذكره المرتضى رحمته من أنه على القول باعقاد نذر صوم يوم قدوم زيد، فيقدم في بعضه؛ فإن القدوم سبب في وجوب قضاءه^١، وكذا في من أهل بحققتين؛ فإنه يؤدي أحدهما ويقضي الأخرى عند من قال به.

وأما جواز الزيادة على الواجب والسبب فهو المتنازع. فقيل: يمتنع لأدائه إلى جواز ترك الواجب.

ثم اختلفوا فخصه بعض الأشاعرة بأوله، وإن فعل في آخره قضاء^٢، وبعض الحنفية بآخره، فإن أتى به في أوله يكون معجلًا، كالزكاة قبل وقتها^٣.

وقال الكرخي: يراعى آخر الوقت، فإن كان الآتي به على صفات المكلفين كان ما أتى به واجباً وإلا كان نفلاً. وذهب لمرتضى^٤ والجبائتيان، وأكثر المعتزلة والأشاعرة إلى جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً^٥.

أما الأول؛ فللقطع الضروري بإمكان قول السيد لعبد: «خط هذا الثوب في هذا النهار إما في أوله أو في وسطه أم آخره» وفي أي وقت منها خطته امتثلت أمري بحيث لا يحل لك تركها في جميع أحزاء اليوم. فإذا تضيى الوقت تعيى الفعل عليك». وهو معنى الواجب الموسع؛ إذ لا يمكن أن يقال: لم يوجب عليه شيئاً، ولا أنه أوجب عليه الحياطة وحبواً مضيقاً، فتعين الموسع، ولإمكان اشتراك آخر الوقت في المصلحة المقتضية لإيجاب الفعل فيه.

وأما الثاني؛ فلقلوله: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^٦، وليس المراد تطبيق الصلاة على آخر الوقت وفاقاً، وكذلك ما وقته العمر، كالنذر المطلق، وقضاء الواجبات، وللإجماع على أن المؤذي للفعل المأمور به على الوجه المذكور

١ الدريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٤٦.

٢-٤ نقله عنه الرازي في المحصول ج ٢ ص ١٧٤ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١٩٢ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥٠٤-٥٠٥.

٥ الدريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٤٦-١٤٧.

٦ نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد ج ١ ص ١٢٥ والرازي في المحصول ج ٢ ص ١٧٤ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥٠٤.

٧ الإبراء (١٧): ٧٨٠.

في أي جزء من أجزاء الوقت يكون مؤدياً بفرض، وذلك يؤذن بأن إيقاع الفعل في أي جزء كان مساوٍ لإيقاعه في غيره من الأجزاء في تحصيل مصلحة الواجب، وهو مستلزم لوجوبه فيه؛ إذ لو كان الفعل في بعض أجزائه لا يحصل مصلحة الواجب لكان إما مفوتاً لها فيحرم، أو لا فيجب إيقاع الفعل مرةً أخرى في جزء آخر؛ تحصيلاً للمصلحة، وهما خلاف الإجماع، وتخصيص الوجوب بما مرّ تحكم؛ لأنّ الوجوب إنما يستفاد من الخطاب المذكور، ونسبته إلى أجزاء الوقت على السواء لا يترجح شيء منها على غيرها، إذ لو اختص بعض أجزاء الوقت بدلالة الأمر على إيقاع الفعل فيه دون الباقي خرجنا عن المسألة.

ثم اختلف المجوّزون فقال المرتضى^١ والجبّاتيان:

لا بدّ من بدل في وسط الوقت وأوله وآخره، وهو المرم؛ لأنّه لو جاز تركها في

أول الوقت لا إلى بدل لم ينفصل عن المندوب، فإذا وجب بدل فهو العزم؛

للإجماع على بدليته على تقدير وجوبه^٢.

وقال أبو الحسين^٣ والرازي وأكثّر المحقّقين بجواز الترك لا إلى بدل^٤، والانفصال

بكونه امتثالاً للأمر الجازم، إذ الأمر بإيقاع الصلاة مطلقاً وإيقاعها في أوله ووسطه

وآخره جبريّات له يشتمل كلّ واحد منها عليه، ومشاركته للمندوب في جوار الترك

وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله بما ذكر.

ولنا على إبطاله وجوه:

الأول: أنّه إن تساوى الصلاة في جميع الأمور المقصودة فيها سقطت به؛ لأنّ

الواجب إيقاعها مرةً والعزم قائم مقامها، كما لو أتى بها؛ إذ لا فرق بين الإتيان

بالشيء وبدله المساوي، وإن لم يساويها لم يكن بدلاً؛ لأنّه ما قام مقام المبدل في

جميع الأمور.

١. للذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٤٧ و ١٥٢.

٢. نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٢٥، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١،

ص ٩٢؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٠٤.

٣. المعتمد، ج ١، ص ١٢٩.

٤. المحصول، ج ٢، ص ١٧٥.

أجيب بأنه يدلّ عن إيقاعها في أوّل وقت أو وسطه.

وردّ بأنّ الإيقاع المذكور للفعل يستقط لتكليف فكذا بدله.

ويمكن الجواب باختصار القسم الثاني، وهو أنّه لا يساويها من كلّ وجه؛ إذ المقصود به الفرق بين الواجب والندب، وهو يحصل به وإن لم يكن بدلاً من الصلاة. الثاني: أنّ العزم إن وجب في وسط لوقت بعد العزم الأوّل لزم تعدّد البديل مع اتّحاد المبدل، فلا يساويه، فلا يقوم مقامه، وإن لم يجب لزم عدم وجوبه في الأوّل؛ للاتّفاق على تساوي الوقتين في ذلك، ولتقدير حوار تأخير الصلاة إلى الوقت الثالث؛ للإجماع عليه، فإذا انتفى فيه انتهى مطلقاً.

أجاب المصنّف بأنّ العزم يدلّ عن تقديم الفعل وهو متعدّد.

ويشكل بأنّ التقديم ليس له معنى مغاير للفعل في وقته المحصوص، ولا تعدّد في الفعل.

والحقّ: أنّ العزم واحد وهو بالي، فيستغني عن التحديد، لاستغناء الباقي عن المؤثّر.

لا يقال: فيخالف المبدل من حيث استيعابه للوقت، ولأنّا نفرض طرؤ ضدّ عليه، وهو العزم على الترك فيجب ثانياً

فمقول: الاستيعاب ليس للعزم الواجب؛ إذ هو الأثر الصادر من الفاعل، ومن ضروراته البقاء إلّا بصدّ، والضروري غير مقدور، وإذا طرأ الضدّ لم يتحقّق المبدل؛ إذ قد تعلّق بجميع الوقت حتّى الفعل.

الثالث: أنّ دليل بدليّة العزم منتبّ فينتفي مدلوله؛ إذ لم يوجد سوى الأمر بالصلاة في ذلك الوقت؛ إذ الكلام على تقديره، وهو غير دالّ على وجوب العزم بدلاً عن الصلاة بإحدى الدلالات، فلو وجب بغير دليل كان تكليفاً بالمحال.

قيل: وجب بالدليل العقلي على أنّه لا يتحقّق الوجوب الموسّع إلّا ببديل^١. والإجماع على انحصار البديل في العزم.

وأجيب بمنع دلالة العقل لقضية أمر العبد بخياطة الثوب في يوم، ولما منع أن يمنع عدم وجوب العزم في صورة الفرض. قال لحنفية :

الواجب لا يجوز تركه والصلاة يجوز تركها أول الوقت، فلا تكون واجبة، ثم إن إيقاع الصلاة أوله موجب للشواب فيكون نفلاً؛ إذ هو معنى النفل.

قال المرتضى : الفاصل العزم^١، فإن عني به البدئية فقد بطل، وإن عني به أنه يثبت، لكونه من أحكام الإيمان من حيث تحريم العزم على ترك الصلاة؛ لكونه عزماً على الحرام، لتحريم ترك الصلاة، فيجب العزم على الفعل؛ لعدم انفكاك المكلف من هذين إلا إذا غفل، وهو حينئذ غير مكلف، فهو حق لو سلمت هذه المقدمات، وليس مختصاً بالواجب الموسع

وفرق الآمدي بجواز ترك التذنب مطلقاً، والواجب بشرط الفعل بعده^٢. ويشكل بأن حواز الترك هي أول الوقت ثبات، فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتأخر عنه؟

والتحقيق في المسألة أو في جواب الحنفية رجوع هذا الواجب إلى الواجب المخير، والتخصص في الوقت موكول إلى اختصار المكلف، كخصال الكفارة، وكما أن العدول من خصلة إلى أخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافذة، فكذا هنا.

ويعارض بأنه لو كان نفلاً في أول الوقت ووسطه لجاز إيقاعه بنية النفل، وهو باطل وفاقاً.

[البحث الثالث في الواجب على الكفاية]

قال :

البحث الثالث في الواجب على الكفاية، وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بإيقاعه لا من مباشر معين، وهو واقع، كالجهاد، وهو واجب على الجميع، ويسقط بفعل

١ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٥٢

٢ الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٩٣ - ٩٤

البعض؛ لاستحقاقهم أجمع الذمّ و العقاب لو تركوه. ولا استبعاد في إسقاط الواجب بفعل الغير، والتكليف فيه موقوف على الظنّ، فإن ظننت طائفة قيام غيرها به سقط عنها، ولو ظننت كلّ طائفة ذلك سقط عن الجميع، ولو ظننت كلّ طائفة عدم الوقوع وجب على كلّ طائفة.

[تهذيب الوصول، ص ١٠٩ - ١١٠]

أقول: غرض الشارع قد يتعلّق بتحصيل الفعل من كلّ مكلف أو من مكلف معين، وهو فرض العين، كالصلاة والتهجد للنبيّ ﷺ، وقد يتعلّق بتحصيله مطلقاً لا من مباشر بعينه، وهو فرض الكفاية، وهو واقع، كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين، وإذلال الكفار، وهو واجب على الكلّ، ويسقط بفعل البعض؛ لتوجّه الذمّ إليهم، ولعوق العقاب بهم عند تركهم أجمع.

ومنه قوم؛ لأنّ تاركه لا يلحقه ذمّ ولا عقاب بتقدير قيام غيره به، وتارك الواجب يلحقه على ذلك التقدير فلا يكون مُجِباً، وليُعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره^١.

وأحيب بمنع الكبرى في الأوّل إن أريد بالواجب أي واجب كان، وإن أريد الواجب على الأعيان كاللارم من الحجة أنّ الواجب على الكفاية ليس واجباً على الأعيان، وليس ذلك مدّعاهم، ولا ملزوماً له، والثاني استبعاد محض، وقد وقع مثله في قضاء دين الموسر المطالب^٢.

قال الرازي^٣ وغيره:

والتكليف فيه موقوف على الظنّ نصيب، فإن غلب ظنّ جماعة قيام غيرها سقط عنها، وإن غلب ظنّهم أنّ غيرهم لا يقوم به وجب عليهم، وإن غلب على ظنّ كلّ طائفة أنّ غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع، أي وجوباً على الأعيان، وإن غلب على ظنّ كلّ طائفة أنّ غيرهم يقوم به سقط، لعرض عن كلّ واحدٍ من تلك

١. نقله عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٠٢ بقوله: «حلقاً لقوم»

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٠٣

٣. المحصول، ج ٢، ص ١٨٦.

الطوائف؛ لأنَّ تحصيل العلم أنَّ غيري هل يفعل هذا الفعل أم لا؟ ممتنع،
فالممكن تحصيل الظنِّ^١

ويشكل بأنَّه لو كان موقوفاً على الظنِّ لسقط عند حصول الشكِّ في قيام الغير
به، وهو باطل، وفاقاً، وسقوط الفعل عن المكلف بالظنِّ ممنوع، وإلاَّ لم يجز فعله
بنية الفرض، ولأنَّ المسقط إنما هو قيام الغير بالفعل، فيمتنع حصول السقوط الذي
هو معلوله قبله، وحصول الظنِّ بأنَّ الغير يقوم بالفعل إنما يكون قبل قيامه بالفعل
ظناً، أما حصول الظنِّ بقيام الغير به فيمكن أن يقال فيه: لا يسقط الفعل عن الظانِّ
أيضاً؛ لأنَّ التكليف معلوم والمسقط له مطنون، والمعلوم لا يرتفع بالمظنون.
قيل: والحقُّ سقوطه بالظنِّ بشرط استناد ذلك الظنِّ إلى ما جعله الشارع حجةً
كشهادة المدلين، دون الظنِّ المستند إلى خبر العاسق أو الكافر.
ولو قدَّم هذا البحث على الذي قبله كان أولى، لأنَّ الكلام هنا في أحد الأقسام
اللاحقة للأمر باعتبار المأمور بالفعل، وهو ضروري في الأمر، وما قبله قسم من
الأقسام اللاحقة باعتبار تعيين وقت الفعل، وهو غير ضروري في الأمر.

[البحث الرابع: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به]

قال:

البحث الرابع: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به - وكان مقدوراً - واجب.

وخصص المرتضى رحمته بالسبب.

لنا، لو لم يجب لزوم تكليف ما لا يطاق، أو خروج الواجب عن كونه واجباً، والثاني
بقسميه باطل، فالمقدَّم مثله.

بيان الشرطيَّة: أنَّه على تقدير ترك الشرط إن وجب الفعل لزوم الأوَّل، وإلاَّ الثاني.

احتجَّ السيّد رحمته بأنَّ المسبَّب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط، وإذا
جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف به بخلاف المسبَّب الممتنع هدمه عند
وجود السبب، فإنَّه يكون واجباً، فلا يقع التكليف به.

والجواب : أنه خارج عن محل النزاع .

ومن هذا الباب إيجاب الصلاتين عند اشتباه القبلة والنوين ، وامتناع نكاح المشتبهة بالأخت . ولو لم يعوّن الطلاق وقلد بصحته احتتمل تحريم الجميع والإباحة ، لأن الموجود ما له صلاحية التأثير في بطلاق ، والزائد على الأقل ليس بواجب ، كما في الطمأنينة ، لجواز تركه ، وصوم أو جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالأصل ، وبطلان الصلاة في الدار المنصوبة ، لأن الأمر بالصلاة المعينة أمر بأجزائها التي من جعلتها الكون المخصوص .

احتج المخالف بأن المأمور به الصلاة مطلقاً والمنهي عنه العصب ، فيتفاير المتعلق ، كما في الصلاة في الأمكنة المكروهة .

والجواب : النهي عن الأمكنة المكروهة نهى عن وصف منفك عن الصلاة ، كسفر الإبل في المعطن ، والتمرّص للسيل في الوادي ، ومنع المازة في الجادة ، وشبهها .

[تهذيب الوصول، ص ١١٠ - ١١١]

أقول : هذا البحث من أحكام الوجوب ، وهي اللازمة له تحقيقاً وارتفاعاً ، كبقاء الجوار عند رفع الوجوب ، وقدم الأول على الثاني ، لتقدم التحقق على الارتفاع ، وبدأ باللائم الوجودي ، وهو الوجوب على لارم العدمي ، وهو التحريم ، فالواجب على قسمين :

أحدهما ، ما يكون وجوبه مشروطاً بأمر زائد على الأمور المعتمدة في التكليف ، كالزكاة المتوقّفة وجوبها على حصول المال ، والحجّ المتوقّفة على الاستطاعة وثانيهما : ما ليس كذا ، وهو الواجب لمطلق ، كالصلاة الواجبة حالتي الطهارة والحدث ، إلا أن وقوعها مشروط بالطهارة ولا خلاف في عدم وجوب شرط الأول ، وأما الثاني : فذهب أكثر المعتزلة ولأشاعرة إلى وجوب ما يتوقّف عليه الواجب المطلق ، سواء كان شرطاً أو سبباً إذا كان مقدوراً للمكلف ، واختاره الشيخ^١ .

وفصل المرتضى^١ والقاصي عبد العزيز^٢ والواقفية فأوجبوا السبب المتوقف عليه الواجب لا الشرط^٣.

للمصنّف لو لم يجب لزوم أحد الأمرين لمذكورين بجواز الترك إذن، فإن بقي الفعل واجباً فهو تكليف بالمحال؛ لأنّ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعاً، والممتنع ليس مقدوراً، وإن لم يبق خرج الواجب عن وجوبه.

ويشكل بأنّ الممتنع هو إيجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه، لا إيجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه، وليس الأول لازماً للثاني؛ فإنه لا يلزم من عدم إيجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه، ولأنّ ما ذكر وارد على تقدير إيجاب ما يتوقف عليه الواجب، فإنّ إيجابه شرعاً لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلاً. فعلى تقدير عدمه إن بقي التكليف إلى آخره، وحوابكم جوابنا.

والتحقيق: أنّ وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل، لا بأن يقع في تلك الحال بل في الحال التي بعدم، أعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل، وحينئذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق^٤.

ويشكل هذا على قول الأشاعرة^٥ الذاهبين إلى أنّ التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها.

احتج المرتضى على استلزام إيجاب الشيء إيجاب سببه، فقال:

عند حصول السبب يجب المسبب، فيمتنع أن يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب؛ لأنّه حينئذ غير مقدور لوجود سببه، وأمّا على الثاني، وهو عدم إيجاب الشيء إيجاب شرطه؛ فلأنّ تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط، كالطهارة للصلاة، بل يمكن أن يقع ون لا يقع، فجاء التكليف بإيقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط؛ لبقاء القدرة عليه^٦.

١ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٣.

٢ لم نعتز على قوله، ولعلّه قال به في كتابه المسمى بالمتعمد، أو المقرب؛ بقرينة ما يأتي في ص ٢٣٦، وأيّهما كان فقد فقد ولم يصل إلينا.

٣ نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٨٩؛ واتسالة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥١٨.

٤ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٣-٨٥.

قال القاضي في تقريره :

لا يقال إيجاب المسبب بإيجاب سبب قلنا، نعم، والفرق امتناع إيجاب المسبب بشرط أن يتفق وجود سبب لوجود المسبب عند وجود السبب إلا لمانع، ويمتنع التكليف بالفعل بشرط وجوده، وأمّا الشرط فيصح التكليف بالصلاة بشرط أن يكون قد تكلف الطهارة، كما جاز في الزكاة.

والجواب : هذا التفصيل حق، إلا أنّه غير المتنازع؛ لأنّه إذا كلف بإيقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف مشروطاً بوجود ذلك الشرط لا مطلقاً، وليس الكلام فيه، بل في وجوب الشيء مطلقاً، ولأنّ النزاع وقع في الواجب المطلق ولم يقع في جواز التكليف بالفعل عند حصول الشرط.

ثمّ الدليل على ما ذكرناه أنّ السيّد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء وهو على مسافة، فإن استلزم إيجاب سقيه الماء إيجاب قطعها الذي هو شرط فالمطلوب، وإن لم يستلزم جاز له ترك السقي، فإن بقي إيجاب السقي في تلك الحال كان تكليفاً بالمحال، وإن لم يبق لم يلزم وهو مكذب للفرق

والفائلون بمذهب المرتضى رحمته طردوا حكم المسبب في السبب فزعموا أنّ إيجاب المسبب أو إباحته يستلزم إيجاب السبب أو إباحته، وكذا حظره، ولا يعمكس؛ لإمكان وجود السبب، وتحذف المسبب لمانع نصّ عليه في الدرمة^١ والقاضي في المعتمد^٢.

ثمّ هناك مروع : مقدّمة الواجب قد يتوقّف عليها وجوده عقلاً، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة، وشرعاً، كالعتق، وصحّته، كالطهارة للصلاة، والعلم بوجوده، كتوقّف العلم بالإتيان بالصلاة إلى القبلة عند اشتباهها بغيرها على الصلاة إلى كلّ جهة محتملة من الأربع فما دون، وكذلك الصلاة في كلّ واحد من الثوب النجس والظاهر، وكذا في جانب الترك، كما لو اشتبهت أجنبيّة بأمتة؛ فإنّ اجتناب نكاح

١ الدرمة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٥

٢ في «ن»: «المقرب» بدل «المحشد»، وكلاهما من تأييدات ابن البراج، ولكن أجماعاً كان قد فقد ولم يصل إلينا، وراجع فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفهم، ص ١٠٧-الرقم ٢١٨

الأمة واجب، ولا يتحقق العلم به إلا باحتساب الجميع، وللتغليب لجانب الحرمة،
ولقوله عليه السلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب جانب الحرام الحلال »^١.

وقيل : يجب الكف عنهما، والحرام هي دات المحرم، والزوجة حلال.
ورد بأن المنع من الكاح يقتضي ثبوت العقاب على فعله، وكونه حلالاً معناه
أنه لا عقاب فيه، فالجمع بينهما تناقض، بل هما معزمتان : إحداهما : لكونها أمة،
والأخرى : للاشتباه بها.

وإذا طلق إحدى زوجاته مبهماً، وقيل بصحته، احتمل تحريم الكل : لما ذكر.
ويحتمل الإباحة : لأن الطلاق شيء معين في نفسه، فيمتنع حصوله في مبهم،
فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجوداً، بل الموجود أمر له صلاحية التأثير
في الطلاق عند اقترانه بالتعيين، وانفرد بين هذا الفرع والثلاثة قبله أن الواجب
هناك في كل فرع شيء واحد متعين مميز عن الآخر في نفس الأمر، وحصول
الوجوب في الآخر : لاشباهه به عبدنا، لا عند الله تعالى، وهنا التي يجب اجتنابها
مبهمة لا في نفس الأمر، ولا عند المكلف. ووجوب الاجتناب متساوي النسبة إلى
الجميع.

وأما ما لا يتقدر بقدر معين، كالمسح ولطمأينة في الركوع فالزائد على الأقل
قيل : واجب : لعدم امتياز بعض الأجزاء فيه عن البعض، فالكل امتثال للواجب^٢،
وقيل : لا : لجواز ترك الزائد، فلا يكون واجباً^٣.

وبشكل بأنه لا يلزم من جواز تركه ولاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقاً،
فإن خصال الكفارة كذا.

نعم، يلزم منه عدم وجوبه على التعيين، لكن عدم الخاص لا يستلزم عدم

١. السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٧٥، ح ١٣٩٦٩. وفيه الرواية عن ابن مسعود، وذكره أيضاً العلامة في
مختار الشريعة، ج ٧، ص ٣٢، المسألة ١. وبهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٥، ص ٣٢٤. وفخر المحققين
في إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٢٥٥.

٢. سبه العلامة إلى قوم، راجع بهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٢٧.

٣. القائل هو الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٩٦، وعلامة في بهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١،
ص ٥٢٧.

المعین، ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه، كالصلاة الرباعية في مواضع التخيير، وقراءة سورة أو بعضها مع الحمد في الكسوف.

هذا إن أمكن الإتيان بالأقل من دون رائد، أما إذا امتنع، كصيام جزء من الليل، وغسل جزء من الرأس التابعين لوجوب صوم النهار وغسل الوجه للتقارب؛ فإنه من باب وجوب المقدمة؛ لتوقف العلم بصوم النهار وعمل الوجه بأجمعه عليهما، فوجوبه ليس بالذات بل بالعرض.

وقيل، لا يحب الزائد؛ لعدم دليله، وعدم العصيان بتركه. وأجيب بدلالة العقل من حيث توقف الواجب عليه، والعصيان بتركه حاصل، لالذاته، بل لاستلزامه ترك شيء من الواجبات.

وأما الصلاة في الدار المغصوبة فخاصة غير مسقطه للفرض عندما وعند المحتائي^١، والطاهرية والحبابة، وهو مروي عن مالك^٢

وقال القاضي أبو بكر: تبطل بكن يسقط الفرض بها^٣، وهو اختيار فخر الدين الرازي^٤ ونقل عنه في النهاية^٥ شيخنا أنه لا يقول بسقوط الفرض^٦، وفي النفل نظر؛ لذكره ذلك في التنبيه الذي في آخر المسألة.

لنا: أن الصلاة مركبة من أمور، أحدها، الحركات والسكنات في شغل الحيّز، فيكون جزء جزء ماهية الصلاة، وهو مهية عنه، فلو أمر بالصلاة لأمر بالشغل من باب وجوب المقدمة، فكون مأموراً به ومنهياً عنه

ويشكل بدلالته على أن الصلاة غير مأمور بها، ولا يلزم منه بطلانها، ولا كونها غير مجزئة؛ لاشتغال الصلاة هنا على الصلاة المأمور بها؛ إذ المأمور به الصلاة مطلقاً، وهو جزء من الصلاة في الدار المعصوبة، ووجود الكل ملزوم لوجود جزئه.

١-٣. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١٠٠ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٧٧

٤. المحصول، ج ٢، ص ٢٩٠.

٥ و ٦. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٧٧

ثم نمنع النهي عن شغل الحيز، ولا لنهي عن الخروج، فيجتمع الأمر والنهي. والحق أن يقال: الصلاة هنا مهيئة عنها؛ لمصادفتها الخروج المأمور به، والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما يأتي، والنهي في العبادة مفسد. احتجوا بأن هذه الصلاة لها اعتباران، كونها صلاة مطلقاً، وكونها تصرفاً في المفسوب، وإذا تعددت بالاعتبار جاز ورود النهي عنها بأحد ذينك الاعتبارين، والأمر بالآخر، كالصلاة في الأمكنة المكروهة، فإنها واجبة باعتبار كونها صلاة، ومكروهة عند إيقاعها فيها، وكقول السيد لعبد: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار». فدخل وخاط، فيحسن مدحه على الخياطة، وذمه على الدخول.

والجواب: الكلام في الصلاة الشخصية في الدار المفسوبة، وثبوت التلازم بين الغصب والصلاة فيها ظاهر، والأمر بالشئ، أمر بلازمه، فلو أمر بهذه الصلاة لأمر بالغصب مع النهي عنه، وهذا خلف بخلاف الأمكنة المكروهة؛ لأن النهي هناك إنما هو عن أمور مفارقة للصلاة غير لازمة كنفيل الليل، ومنع المارة، والتعرض للسيل عند الصلاة في جوف الوادي، والتعرض لرشاش الحمام، فكأن الشارع قال: لا تنفر البعير بالصلاة في المعطن. ولا تمنع المارة بالصلاة في الجادة، وهذه الأمور غير لازمة للصلاة، بخلاف الغصب عند الصلاة في الدار المفسوبة. على أن بعض الناس يبطل الصلاة في الأمكنة المكروهة، والمثال غير مطابق؛ لأن دخول الدار ليس جزءاً من الخياطة، بخلاف الحركات والسكنات في الدار المفسوبة؛ فإنها أجزاء للصلاة فيها.

ويشكل بأن سبب الكراهية إن كان لازماً للصلاة في الأمكنة المكروهة ساوى الصلاة في الدار المفسوبة، وإن كان مفارقاً لم تكن الكراهية لازمة للصلاة في تلك المواضع، وهو باطل اتفاقاً؛ ولأننا نقل الكلام إلى الصلاة حال حصول سبب الكراهية؛ فإنه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهية في حالة واحدة، وهما متضادان. على أننا نمنع كون ما ذكرتم سبباً للكراهية.

[البحث الخامس : الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام]

قال :

البحث الخامس : الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام ، لأنه للوجوب ، ولا يتحقق إلا بالمنع من الترك ، وأما الضد الوجودي فلازم بالعرض ، فما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً . وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد ، وكونه ترك به الحرام ليس خاصاً به . وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ ، فإن جواز الترك ينافي الوجوب ، ويحجب القضاء لوجود سبب الوجوب .

[تهذيب الوصول ، ص ١١١ - ١١٢]

اقول : هنا مسألتان :

الأولى : الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام ، وهو ترك ذلك الشيء الذي يشمل على كل واحد من الأضداد الوجودية ، أعني الأفعال المساقفة لذلك الشيء ، كالقيام مثلاً ، فإنه ضاد تركه بالذات ، وما اشتمل على ذلك الترك من الأوضاع ، كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض والمراد بالشيء المأمور به الشيء المعين ، فإنه لو أمر بالضدين على البديل لم يتحقق استلزامه النهي عن الضد .

واختلف فيه ، فمنع منه جمهور المعتزلة والأشاعرة والمرتضى^١ والقاضي عبد العزيز والقاضي عبد الجبار^٢ والمزلي^٣ ، وصار إليه محققو الفريقين من المتأخرين ، وهو اختيار الشيخ أبي جعفر^٤ والمصنف .

واحتج عليه بأن الأمر بالشيء دل على وجوبه ، ووجوبه مركب من الإذن في فعله ، والمنع من تركه ، والدال على المركب دال على كل جزء من أجزائه بالتضمن .

١ الفرقة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

٢ نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد ، ج ١ ، ص ٩٧ ؛ ولعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٥٢٨ .

٣ المستصفى ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

٤ العدة في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٩٧ . فإنه يذهب إلى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده معاً لا لفظاً .

فإذن الأمر بالشيء دالٌّ على المنع من تركه بالتضمّن، ولأنّ تحصيل الواجب أعني
المأمور به إنّما يتمّ بترك ضده، وما لا يتمّ لواجب إلّا به فهو واجب، ولا نهي
بالنهي عن الضدّ، إلّا وجوب تركه^١.

احتجّ المخالف من الأشاعرة بأنّ التكليف بالمعالي جائز، فيجوز أن يأمر
الشارع بالشيء وضده معاً، وحينئذٍ لا يكون الضدّ منهيّاً عنه، فبطل الاستلزام.
واحتجّ المرتضى^٢ وبعض متأخري الأشاعرة بأنّ الأمر بالشيء قد يكون غافلاً
عن ضده، وحينئذٍ لا يكون يتحقق نهيه؛ لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصوّراً
للهي^٣.

وأجيب بمنع جواز التكليف بالمعالي، ومن بطلان الاستلزام على تقديره،
وما ذكره من جواز الأمر بالشيء وضده معاً لا يدلّ على انتفاء الاستلزام المدعى.
نعم، يدلّ على كون كلّ من الشيء وضده مأموراً به مطابقةً منهيّاً عنه تضمتاً،
وليس ذلك محالاً على التقدير. وعن الثاني المنع من جواز غفلة الأمر بالشيء عن
ضده العامّ الذي هو الترك؛ لما تقدّم من كون الأمر بالشيء دالّاً على وجوبه، وهو
عبارة عن الإذن في فعله والمنع من تركه، فالمتصوّر للإيجاب متصوّر للمنع من
الترك حتماً، فيكون متصوّراً للترك قطعاً وأما الأضداد الوجوديّة المنافية للمأمور
به، كالقيام بالنسبة إلى القعود، والحركة يمنة بالنسبة إليها يسرة فقد يغفل الأمر عنها
حالة الأمر بضدها، لكنّ ذلك لا ينافي أمّامور به؛ لماهيته، بل لكونه مستلزماً
لعدمه، فالمنافاة الذاتيّة ليست إلّا بين وجود المأمور به وبين عدمه، أمّا بينه وبين
أضداد الوجوديّة فهي عرضيّة، فالأمر به مستلزم للنهي عنها بالعرض؛ لاشتغالها
على الضدّ.

واعلم أنّ بعض الأشاعرة يذهب إلى أنّ الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده^٤.

١. ولاحتجاج المصنّف راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٢٠.

٢. راجع الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٦.

٣. كالغزالي في المستصحب، ج ١، ص ١٥٥ وابن العاجب في شرح مختصر المنهجي، ج ٢، ص ٨٥.

٤. منهم القاضي أبو بكر الباقلاني نقله عنه الغزالي في المستصحب، ج ١، ص ١٥٤ والعلامة في نهاية الوصول

إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٢٨.

وخالفه المعتزلة والمرتضى^١ وقاضي القضاة^٢ والفرازي^٣ والرازي^٤ لأن أهل اللغة فرقوا بين الأمر والهي فستوا أحدهما أمراً والآخر نهياً، وجعلوا صيغة الأمر «افعل» والنهي «لا تفعل».

الثانية: جواز الترك ينافي وجوب الفعل، وخالف فيه الكعبي، لزعمه أن المباح واجب^٥ وبعض الفقهاء؛ لقولهم بوجوب الصوم على المريض والمسافر والعائض^٦. لنا أن الواجب ما لا يجوز تركه فلو صدق على ما يجوز تركه اجتمع النقيضان، وهو محال.

قال الكعبي: المباح ترك الحرام، وترك الحرام واجب، فالمباح واجب^٧. والجواب: مع الصغرى، بل يترك به الحرام، ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما يحصل به الترك مع إمكان حصوله بغيره؛ إذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقاً عند من يجوز حلّ المكلف عن الأخذ وتركه، وبفعل غير المباح، كالواجبات والمدوبات والمحرمات.

قيل، فيجب أحد هذه لا يبيح من باب الواجب المخير.
قلنا: يتم بعدم الفعل أصلاً.

وألزم الكعبي بخرق الإجماع؛ لوقوعه على انقسام الفعل إلى الأحكام الخمسة، وهو قد نفى المباح، بل نفى ما عدا الواجب والحرام؛ لأن الفعل إن ترك به الحرام

١. الدريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٥-٨٦.

٢. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٩٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٢٨.

٣. المستصمى، ج ١، ص ١٥٥.

٤. المحصول، ج ٢، ص ١٩٩.

٥. نقله عنه الفرازي في المستصمى، ج ١، ص ١٥٥؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٧؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٦ و٥٣٧.

٦. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٨؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٩.

٧. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٧؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٧؛ والسبكي في الإنهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٣١.

فهو واجب، وإلا فهو حرام، وبأنه يلزم تحريم الصلاة إذا ترك بها واجب آخر، ووجوب المندوب والمحرم إذا ترك به حرام.

وردة الأول بأن انقسامه إلى الأحكام الخمسة بالنظر إلى ذات الفعل، والمباح ليس واجباً لذاته، بل لاستلزامه ترك الحرام، وهو عارض.

والثاني بأنه لا امتناع في وجوب الشيء وحرمة وجوبه ونسبته باعتبارين، كما ذكروا في الصلاة في الدار المغصوبة.

قال في النهاية :

التحقيق أن نقول . الوجوب وغيره من الأحكام إما أن يوجه على مذهب المعتزلة، أو على مذهب الأشاعرة، وثم ما كان لا يلزم وجوب المباح.

أما على الأول؛ فلأن الواجب ما اشتمل على مصلحة خالية عن المفسدة، بحيث لو أُخل به المكلف لاستحق الذم، وترك الحرام وإن كان واجباً، لكن لا يلزم اشتغال كل واحد من جزئياته على وجه الوجوب؛ لجواز اشتغال المباح مثلاً على وجه مانع من الوجوب

وأما على الثاني؛ فلأن الواجب ما أمر الشارع بإيقاعه أمراً مانعاً من النقيض، وترك الحرام وإن حصل بالمباح، لكن لا يجب كونه مأموراً به من حيث حصول الأمر الكلي، فحاز حصوله في جزئيه آخر

وردة بأن الأمر الكلي يوصف ما يعينه لمكلف من جزئياته بالوجوب، كال كفارة. واحتج الفقهاء بعموم : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ ﴾^١، ولأنهم ينوون بالصوم قضاء عن شهر رمضان، وتسميته بذلك، وهو يعطي وجوبه، ولأنه يتقدر بقدره، فيكون بدلاً عنه، كغرامات المتلفات.

والجواب : ما تقدم من المناقاة بين الوجوب وجواز الترك، ولو وجب الترك، فلو وجب الفعل كان تكليفاً بالمحال، ونمنع دخولهم في الآية، بل هي دالة على وجوب العدة من غيره، ولأن جواز إفطارهم بالإجماع مخصص لهم، والقضاء

١. نهاية الموصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٨-٥٣٩

يتوقف على السبب لا على الوجوب، وكذا التسمية والموافقة في المقدار لا دلالة فيها على البدلية.

ثم نقول إجمالاً: إن ما ذكرتم ظني، ولتأني بين الوجوب، وجواز الترك قطعي، فلا يعارضه.

[البحث السادس : إذا نسخ الوجوب بقي الجواز] قال :

البحث السادس : إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، لأن مقتضي للجواز وهو الأمر موجود، والمعارض وهو النسخ لا يصلح أن يكون معارضاً، لأن رفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه.

احتج الغزالي بأن الجواز بالمعنى الأنفع مناب، وبالمعنى الأهم لا يوجد إلا بأحد القهدين، وهو إما جواز الإحلال كما في المنكوب، أو عدمه كما في الواجب، فلا يبقى بدونهما.

والجواب : أن النسخ يرفع أحد القهدين فيبقى الآخر

[تهذيب الوصول، ص ١١٢]

أقول : هذا من الأحكام اللاحقة للوجوب حال رفعه، وهو نسخه والقول ببقاء الجواز مذهب الرازي^١ والمصنف هنا، وبعدمه قول الغزالي^٢ والمصنف في النهاية^٣.
لنا : ما ذكره في المحصول وهو :

أن مقتضي للجواز وهو الأمر موجود؛ لاقتضائه الوجوب المركب، من جوار الفعل والمنع من الترك، والمقتضي لمركب مقتضي لكل جزء من جزئياته؛ إذ هي نفس المركب، والمانع مفقود؛ لانتهاء الموانع كلها بحكم الأصل ما عدا نسخ

١. المحصول، ج ٢، ص ٢٠٣

٢. المستصفى، ج ١، ص ١٤٢.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٥

الوجوب، وهو غير صالح لمنع؛ لأنه إنما يرفع الوجوب المركب ورفع المركب أعم من رفع أجزائه أو بعضها، والعام لا يستلزم الخاص مطلقاً^١.
ورده في النهاية :

بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح؛ لأن رفع المركب قد يكون برفع جزئه معاً، وبمع بقاء المقتضي؛ لأن التقدير أنه منسوخ، فلا يبقى مقتضاء قطعاً، والاكتفاء من رفع الترك بأحد الجزئين لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر؛ لجواز رفعه بذلك الآخر أو برفعهما معاً^٢.
ويشكل بأن بقاء الجواز ظاهر؛ لتحقيق مقتضيه أولاً، والأصل استمراره، والظاهر لا يرفع بالمحتمل، والتقدير إنما هو نسخ الوجوب لا نسخ الأمر الذي هو مقتضى الجواز، فلا يقطع بعدم بقاء ذلك الجواز؛ لاحتمال رفع الوجوب بالجزء الآخر، ونحن لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقاءه، وهو لا يساهي تطرق الاحتمالين.

لا يقال: رفع الوجوب الذي هو مقتضى الأمر يستلزم ارتفاع الأمر، ضرورة استلزام ارتفاع المعلول لعلته، فيرتفع الحولز لارتفاع مقتضيه، ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الأمر من تحريم أو إباحة أو غيرهما.
فنقول - الاستلزام إنما يتحقق لو اقتضى الأمر الوجوب مطلقاً، أي بغير شرط، وليس كذلك فإن اقتضاءه الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه، فيجوز ارتفاع الوجوب بارتفاع شرط تحققه بل هو الظاهر.
قال الغرالي :

الجواز الذي جعل جزءاً من الوجوب إما أن يكون بالمعنى الأخص، أعني رفع الحرج عن الفعل والترك معاً أو بالمعنى الأعم، أعني جنس الواجب والمندوب والمباح، وهو رفع الحرج عن العمل مطلقاً، والأول محال؛ لمنافاته للوجوب، ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك [وهو منافض لرفع الحرج عنه

١. المحصول، ج ٢، ص ٢٠٣-٢٠٤.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٧.

الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور، والثاني لا يمكن تحققه إلا بفصل يقوم، وهو إلحاق الحرج بالترك، كما في الوجوب، أو برفعه عنه، كما في المدبوح والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك^١ فإذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الحس، لاستحالة بقائه منفكاً عن فصل^٢.

والجواب: المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر، أمّا مع تحقق الفصل الآخر فلا؛ لأنّ الجنس يحتاج إلى فصل ما من غير تعيين.

ولا ريب أنّ رفع إلحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه، وهو الفصل الآخر، والمراد بقوله «فيبقى الآخر» فيثبت الآخر؛ لأنّه لم يكن متحققاً من قبل، وإنما ابتداء ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ «أبقاء» يدلّ على الثبوت الذي هو جس له، والحدوث بالتضمن، ووجه التجوّر هنا من باب تسعة الحزء باسم الكلّ، أو بما يؤول إليه.

تنبيه: كما أنّ رفع الوجوب لا يرفع الجواز في جناب العمل، كذلك رفع التحريم لا يفتصي الحواز في حائث الترك بعين الدليل، فظهر منه أنّ الأمر الوارد عقيب الحظر لا يدلّ على الوجوب، وفيه بحث.

١. ما بين المحققين زيادة أضماها من «ن»

٢. لم نشر على كلامه، وبالله ذكره في كتبه الأخرى غير المصحف

[الفصل الرابع في الأمور به]

[البحث الأول في امتناع التكليف بما لا يطاق]
قال :

الفصل الرابع ، في الأمور به . وفيه مباحث :

الأول ، يمتنع تكليف ما لا يطاق ، لأنه قبيح ، والله تعالى منزّه عنه .

احتجّت الأشاعرة بأنّ الكافر مكلف بالإيمان ، وهو ممتنع منه ، أمّا أولاً ، فلأنّه معلوم
العدم ، فلم يجز وقوعه لزوم انقلاب حكمه جهلاً .

وأما ثانياً ، فلأنّ الأفعال مستندة إلى الله تعالى ، وآلا لزوم الترجيح من غير مرجح .

ولأنّ الله تعالى كلف أهلها لهب بالإيمان ، وهو التصديق بجمع ما جاء به النبي ﷺ .

ومن جعلته أنّه لا يؤمن ، فقد كلف بالجمع بين الضدين ، ولأنّ التكليف إن وجد حال

الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزوم تكليف ما لا يطاق ، وكذا إن وجد حال الرجحان ،

لوجوب الرجح ، وامتناع المرجوح ، فالتكليف بأحدهما تكليف بما لا يطاق .

والجواب : أنّ فرض العلم فرض العموم ، لأنّ شرطه المطابقة ، والامتناع لاحق ، وهو

لا يؤثر في الإمكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ، ولو صحّ هذا الدليل لزوم نفي

قدرته تعالى ، والقادر يرجح أحد مقدوريه لا لأمر ، ويُعارض به تعالى ، والتكليف

بالتصديق من حيثية صدور الإخبار من النبي ﷺ لا ينافي الأمر بالإيمان لا من هذه

العبئية ، ولمنع تكليف الضدين في إخبار عن المكلفون بالإيمان ، لجواز ورود

الإخبار حال غفلتهم ، والتكليف ثابت حال الاستواء بإيقاع الفعل في ثاني الحال ، وهو

يُرد في حقه تعالى .

واعلم أنّه لا خلاص للأشعري عن المعارضة بالله تعالى .

أقول: المأمور به متعلق الأمر، وكذا لمأمور، وقدم المأمور به على المأمور؛ لدلالة الأمر عليه بمجرد ذكره، وافتقاره في دلالته على المأمور إلى انضمام قرينة كلفظ آخر يدل عليه، أو مواجهة بالخطب، فإن «اضرب» يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره، ولا يدل على المأمور إلا بقرينة المواجهة، وكذا «ليضرب زيد» بقرينة لفظ «زيد»

واختلف في التكليف بما لا يطاق، فمنعه الإمامية كافة، والمعتزلة مطلقاً، سواء كان الفعل ممكناً في نفسه، كالطيران في الهواء، أو مستنعاً، كإعدام القديم، والجمع بين الضدين.

وأطبق الأشاعرة على جوازه، واختلفوا في وقوعه، فقال أبو الحسن الأشعري به تارة، ومنعه أخرى^١، واقتصر أصحابه، فمنهم من وافقه في الوقوع^٢، ومنهم من وافقه في العدم^٣، وفصل آخرون بوقوع التكليف بالممتنع بالخير، ومنعوا من التكليف بالمحال؛ لأنه كالجمع بين الضدين^٤، وإليه مال العراقي^٥ وصاحب الأحكام^٦.

لنا: أنه فيصح، وكل فيصح لا يقع من الله، والصغرى ضرورية؛ لجزم العقلاء بفتح تكليف الأعمى نكط المصحف، والزمن لطيران، والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها، وجعل القار أبيض، والندح والندح أسود، ونقطع نسبة من كلف به إلى السفه والجهل، والكبرى مبرهنة في الكلام بعدم الجهل والحاجة ثم أي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الأمور لقبحها، وينسبها إلى الخالق مع نقص المخلوق وكمال الخالق.

احتجبت الأشاعرة بأن الله تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره بالإيمان

١. نقله عنه الأمدى في الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١٥، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٤٥.

٢-٤. نقله عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٤٥.

٥. راجع المستصمى، ج ١، ص ١٦٥.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١٥.

اتفاقاً، وهو ممتنع الوقوع، وإلا لا تقلب علم الله تعالى جهلاً، ولأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأن العبد إن لم يتمكن من الترك كتمكّنه من الفعل لزم الجبر، وإن تمكّن فإن لم يتوقّف ترجيح جانب الفص على الترك على مرجّح لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وهو محال بالضرورة، وإن توقّف فإن وجب الفعل بالمرجّح الذي من فعله تعالى لزم الجبر، والذي من فعل العبد تسلسل، وإلا لم يجب الفعل عند حصول الراجع، ولأن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، وهو تصديق النبي ﷺ بجميع ما أخبر به، ومن جعلته أنه لا يؤمن، فيكون مكلفاً باعتقاد صدقه، وعدم اعتقاد صدقه، وهما متضادان، لاستحالة الجمع بينهما، ولأن التكليف إن توجه حال استواء الداعي امتنع الترجيح، والممتنع لا قدرة عليه، وحال رجحان أحد الداعيين على الآخر يجب الراجع، ويمتنع المرجوح.

والجواب: أن فرض العلم بعدم الإيمان مرض لعدم الإيمان؛ لاشتراط المطابقة، فامتناع الإيمان لاحق بسبب الفرض، وهو لا يؤثر في الإمكان الذاتي؛ لاستحالة رفعها بالذات بعارض من فرض وغيره، وللمعارضة بالله تعالى؛ لأنه عالم بالكلّ، فلا يكون مقدوراً، والقادر يرجّح أحد مقدوريه لا لمرجّح، كالجائع والعطشان حيث يحضره رغيفان أو ماءان متساويان، ثم يعارض بالله تعالى. ولا تكليف بالضدين؛ فإن تكليفه باعتقاد عدم إيمانه من حيث إخباره ﷺ به، وتكليفه بإيمانه لا من هذه الحيثية بل من حيث إنه مختار، ولا يخرج عن الاختيار بخبر أو علم؛ إذ لا نقول: إنه كلف بعد علمه، وإلا لانتفت فائدة التكليف، ولنا أن نمنع إخبار النبي ﷺ عن أبي لهب بعدم الإيمان، وإخباره بأنه «سَيُصَلِّي نَارًا»^١ لا يدلّ على الكفر؛ إذ قد يعذب الفاسق، أو أنه سيصلّى على تقدير بقائه على الكفر.

لا يقال: فننقل إلى قوله تعالى: «أَنذَرْنِ يَؤْمِنُ مِنَ قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ»^٢ لأننا نجيب: أي على تقدير أن لا يريد الله تعالى هدايتهم. سلّمنا، لكن يجوز صدور الإخبار بعدم إيمانه حال غفلته أو بعد موته، أو أنه لا يجب على النبي ﷺ

إعلامه كل مكلف ما أخبر به، والتكليف بالتصديق بما أخبر به إنما هو إجمالي، وإلا لزم تكليف كل مسلم معرفة كل ما أخبر به ﷺ، يمكنه اعتقاد صدقه وهو باطل.

وقوله: «ونمنع التكليف بالضدين..» إلى آخره، جواب حجة مقدرة قريبة من الوجه الثالث، تقريرها أن الله تعالى أخبر عن قومه بعدم الإيمان كقوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^١، مع أنه كلفهم، فيكون مكلفاً بالضدين، أو يقال: إيمانهم مستنع بإخبار الله تعالى؛ لاستحالة الكذب والباء في قوله: «بالإيمان» يتعلق بالمكلف، لا بالإخبار؛ لإخبار الله تعالى بعدم الإيمان. والجواب: جار ورود الخبر حال غيبهم، أو أنهم غير مكلفين بالتصديق بما أخبر به على التفصيل، كما مر.

وعلى التقدير الآخر يجاب بأن الإخبار لا يؤثر في الإمكان الذاتي، ولتبعته الإخبار للعلم التابع لعدم الإيمان، فلا يؤثر فيه ولا به يلزم نفي قدرته تعالى نفياً وإثباتاً على ما أخبر به، والتكليف حال استواء الداعي بالإيقاع في ثاني حال مع عوده في الله.

ولا خلاص للأشعري عن المعارض به، فيلزم أحد الأمرين: إما نفي قدرته تعالى، أو القدر في دلائلهم.

[البحث الثاني: الأمر بفروع الشريعة لا يتوقف على الإيمان]
قال:

البحث الثاني، الأمر بفروع الشريعة لا يتوقف على الإيمان، لأنه عام فدخل فيه الكافر، ونقوله تعالى: ﴿مَا سَأَلَكُمْ فِي شَيْءٍ﴾ قالوا لكم نك من الضالين الآية، ﴿وَمَنْ يَقْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾، وهو راجع إلى ما تقدم، وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدُوقَ وَلَا ضَلًى﴾ ولكن كذب وتولى، ذمه على ترك الجميع، ولدخوله تحت النهي، فكذا الأمر.

احتجوا بأنها لو وجبت عليه فبما حال الكفر أو بعده، والأول باطل، لا امتناعها منه حيثئذ، وكذا الثاني، لسقوطها عنه.

والجواب: المنع من عدم القدرة، لا إمكان صدورها عنه مع تقديم الإيمان، كالصلاة على المحدث، وأيضا المراد به «الوجوب» هنا العقاب عليها في الآخرة، كما يعاقب على ترك الإيمان. [تهذيب الوصول، ص ١١٤ - ١١٥]

أقول: هذا مذهب أصحابنا، نص عليه الثلاثة^١، وأكثر المعتزلة والأشاعرة، وقال جمهور الحنفية وأبو حامد الإسفراييني من الشافعية: لا^٢، وقيل: مكلفون بالنهي خاصة^٣، ولا ثمره لهذا الاختلاف في أحكام الدنيا؛ للاتفاق على أنهم ما داموا كفارا فإنه يمتنع منهم الإقدام على الصلاة، وإذا أسلموا فلا قضاء، وإنما ثمرته في الآخرة، بمعنى عذابهم على ترك هذه الفروع، كما يعذبون على الإيمان. لنا: دخولهم تحت الأوامر العامة، كقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^٤، و﴿وَأَنْ أَعْبُدُونِي﴾^٥ وهو خطاب لبني آدم، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٦، ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُوْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^٧ والكفر غير صالح للمانعية، لقدرتهم على إزالته بإيجاد إيمانهم، وإيقاع العبادات بعده، كما يتمكن المحدث من إزالة الحدث بالطهارة، وإيقاع الصلاة بعدها

١. الظاهر أن المراد من «الثلاثة» الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، راجع التريفة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٧٥-٧٦، والعدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩١؛ ولم يشر على قول المفيد.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٣٧؛ ولأمدني في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٢٤؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٧٠؛ والسبكي في الإلهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٧٦.

٣. نقله عن بعض الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٣٧؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٧١؛ والسبكي في الإلهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٧٦.

٤. البقرة (٢): ٢١.

٥. يس (٣٦): ٦١.

٦. آل عمران (٣): ٩٧.

٧. فصلت (٤١): ٦-٧.

ويشكل بالمنع من وجود المقتضي، ولا دلالة للآيتين الأولىين عليه؛ لاحتمال كون العبادة المأمور بها فيهما عبارة عن الإيمان؛ لصدق العبادة عليه، فإنها مأخوذة من «التعبد»، وهو التذلل، والآيتان الأخيرتان غير جاريتين على عمومهما؛ لخروج العبد والصبي المتمكن من الحج من الآية الأولى، ومن لم يتحقق شرائط إيتاء الزكاة فيه من الآية الثانية، فإذا لا حجة فيهما على المطلوب؛ لما يأتي من كون العام المخصوص ليس حجة.

ويجاب بأن معنى التذلل حاصل في كل عبادة فلا تخصيص، والعام المخصوص حجة؛ لما يجيء أيضاً، ولأنه تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع، لقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۖ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْنُوعِينَ﴾^١ الآيات.

قيل^٢، حكاية قول الكفار، فيجور كذبهم لقولهم: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾^٣، ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ شَيْءٍ﴾^٤، ﴿يَوْمَ يَنْفَعُهُمْ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُخَلِّفُونَ لَكَ مَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ﴾^٥ ثم جاز أن يراد بـ «المصلين» المسلمين، فإنه قد يطلق لفظ «المصلين» ويراد به «المسلمون»، كما في الحديث «نهيت عن قتل المصلين»^٦، والمراد المسلمون. سلمنا، لكن جار التعليل بجمع ما ذكر، الذي من جعلته المكذوب بيوم الدين، ولا يلزم كون الأفراد علة.

وأجيب بأنه لو كان كذباً لكذبهم فيه، كما كذبهم في الآيات المذكورة، ولو حمل «المصلين» على «المسلمين» لم يمكن حمل «مطعمي المسكين» عليهم، ولولا كون كل فرد له مدخل في استعذاب العقاب لم يحسن انضمامه إلى الباقي، وجعله جزءاً من المؤثر.

١ المذكر (٧٤): ٢٢-٢٣

٢ راجع المصنوع، ج ٢، ص ٢٢٩، والإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٢٥

٣ الأنعام (٦) ٢٣

٤ النحل (١٦) ٢٨

٥ المجادلة (٥٨) ١٨.

٦ سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٨٢، ج ٤٩٢٨، المعجم الكبير، ج ١٨، ص ٢٦، ج ٤٤، سنن البارقطني، ج ٢، ص ١٩١، ج ١٧٢٤

ويشكل بأن المطلوب كونه مؤثراً لا جزءاً، ونسنع من عدم إمكان حمل «مطعمي المسكين» على «المسلمين»، ولقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾^١ إلى قوله: ﴿مُهَانًا﴾^٢ جعل التعذيب المضاعف جزاءً على الأفعال المذكورة، ومن جعلتها القتل والرني، وهو وارد على المانعين مطلقاً لا على المفصل، بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم

ويشكل بأن «ذلك» إشارة إلى البعيد، فيصرف إلى الشرك. سلمنا، لكن لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على أفراد، لقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدْقَ وَلَا صُلَىٰ * وَلَكِنَّ كَذِبًا وَتَوَلَّىٰ﴾^٣، ذمه على ترك الجميع، ومنه الصلاة.

ويشكل بعدم لزوم الذم على المجموع اذم على الأفراد كما مر. والظاهر - والله أعلم - أن الله تعالى أخبر عنه سفي الإيمان باطنياً، وعبر عنه بقوله: ﴿فَلَا صَدْقَ﴾. وظاهراً، وعبر عنه بقوله: ﴿وَلَا صُلَىٰ﴾، وأخبر عن كفره ظاهراً بقوله: ﴿وَلَكِنَّ كَذِبًا﴾، وباطناً بقوله: ﴿وَتَوَلَّىٰ﴾، ولأنهم يحدثون على الزنى والسرقة، فيتناولهم الهي، فكذا الأمر، والجامع تحكُّنهم من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المهي عنه، لمكان المناسبة، وهو حاصل في الأمر.

ويشكل بمنع علئية الوصف، ولو سلم مع تحققه في الفرع، فإن مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الأوامر غير معلوم.

وأورد أيضاً بأن العدة واجب، لا لنرام أحكامنا.^٤
وأجيب بأن من أحكام شرعنا عدم العقوبة في السباح.^٥

١. الفرقان (٢٥): ٦٨.

٢. الفرقان (٢٥): ٦٩.

٣. التوبة (٧٥): ٣١ و ٣٢.

٤ و ٥. نقل العلامة هذا الإيراد والجواب. لمراجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٢٥.

قالوا: نمنع وقوعها حال الكفر، والممتنع ليس مقدوراً، والمكلف به مقدور، وبعده يسقط عنهم؛ للإجماع، ولقوله عنه «الإسلام يجب ما قبله»^١.
والجواب بمنع امتناعها حالة الكفر؛ لأنه مكلف حاله بإيقاع الصلاة مطلقاً، أو في ثاني الحال، بأن يقدم الإيمان كما يحدث، فإنه مكلف بالصلاة وفاقاً، لا بأن يوقعها محدثاً، ولأن المراد بـ «الوحيوب» المعاقبة في الآخرة.
ويشكل بأنه إذا سلم بطلانها كاهراً وسقوطها مسلماً لو كان مكلفاً بها كان مكلفاً بالمحال، أو التناقض؛ لأنه لو كان المطبوع إيقاعها كاهراً لزم الأول وإلا الثاني؛ لأنه طلب الفعل حال لا طلبه، والطهارة لرافعة للحديث ليست مسقطاً للصلاة، ولا مزيلة لطلب الشارع إتيانها، بخلاف الإيمان الراجع للكفر، ولأنه يلزمه امتناع العادة من الكافر من حيث إن إيمانه ملوم؛ لعدمها في حالتي وجوده وعدمه.
أما الأول؛ فلأنه سبب في سقوطها، وأما الثاني؛ فلأنه شرط لها، وعدم الشرط ملوم لعدم المشروط، والتعذيب فرع التكليف، فإذا امتنع امتنع.
والحق في الجواب منع إسقاط الإيمان العادة، ولهذا لو أسلم في أثناء وقتها وجبت، بل هو مسقط لقضائها إن كانت متماثلة، ويلزم من هذا أنه لا يكلف بالقضاء وهو مسلم.

والمصنف أجاب بالمنع من امتناع العبادة منه كاهراً، وعبر عنه بعدم القدرة؛ لكونه لازماً للامتناع، والمنع منه مع من ملومه.
قال المفصلون: الفعل يحتاج إلى تيقن يمتنع حصولها منه بخلاف النهي، فتعين القول، لما تقدم من الآيات، وأجاب المرتضى بأن الفرق خرق الإجماع^٢.
وأجيب أيضاً بأنه إن عني ترك المنهيات بلا امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الأوامر كذلك، وإن عني تركها لغرض نهى الشرع فهو ممتنع حال عدم الإيمان، كما امتناع امتثال الأمر فلا فرق.

١ مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٢٣، ح ١٧٣٢٣، و ص ٢٣١، ح ١٧٣٥٧، و ص ٢٣٤، ح ١٧٣٧٢، الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ٧، ص ٤٩٧؛ الخلاف، ج ٥، ص ٤٦٩، المسألة ١٣، غنية السروع، ج ١، ص ٢٠٢ - ٢٠٣، السرائر، ج ١، ص ٣٨٠؛ المعتمد، ج ٢، ص ٤١١.
٢ نقل المرتضى هذا التفصيل في الشريعة إلى أصول الشريعة ج ١، ص ٧٧.

[البحث الثالث : الأمر يقتضي الإجزاء]

قال :

البحث الثالث : الأمر يقتضي الإجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الإتيان بالمأمور به على وجهه ، وألا كان إتماماً مكلفاً بالمأتي به فبإلزام تكليف ما لا يطاق أو بغيره ، فلا يكون المأتي به تمام ما كلف به ، ولأنه إن اكتفي بإدخال ماهية في الوجود ثبت المطلوب وألزم اقتضاء الأمر التكرار .
احتجوا بوجوب إتمام الحج الفاسد .

والجواب أنه مجزئ بالنسبة إلى الأمر الثاني وغير مجزئ بالنسبة إلى الأمر الأول ، لأنه لم يأت به على وجهه . [تهذيب الوصول، ص ١١٥]

أقول المراد بكون الأمر مقتضياً للإجزاء : أن الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب مقتضى للخروج عن عهدة ذلك الأمر أو مسقط للقضاء على ما مر .
وذهب أبو هاشم^١ وعبد الحجاز إلى عدم اقتضائه الإجزاء بالتفسير الثاني^٢ .
لنا . أنه لو لاه لكان إتماماً أن يبقى مكلفاً بعين ما أتى به أو بغيره . والأول تحصيل الحاصل ، والثاني لا يكون المأتي به تمام المأمور به ، لأن ذلك لغير يكون من جملة ما أمر به ، وألا لما دل الأمر على وجوبه ، ولأن الأمر إن اقتضى خروج المكلف عن العهدة بإدخال ماهية المأمور به في الوجود مطلقاً ثبت المطلوب ؛ لأن ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة ، وإن اقتضى إتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً كان الأمر مقتضياً للتكرار ، وقد مر بطلانه .

ويشكلان بعدم دلالتهما على أن الخروج عن العهدة بالإتيان بالمأمور به ، بل على الخروج عن العهدة عند الإتيان بالمأمور به ، ومعنى الإجزاء هو الأول ؛ ولهذا

١ . نقله عنه الرازي في المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٥٧٩ .
٢ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المقصد ، ج ١ ، ص ٩٠ - ٩١ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٥٧٩ ، والسبكي في الإيهام في شرح المنهاج ج ١ ، ص ١٨٦ .

ففسره المصنف بقوله : « مع الإتيان بالمأمور به » ، ولم يقل : « بالإتيان بالمأمور به » ؛
 لكون الباء للسببية ، و « مع » للمصاحبة .
 احتجوا بأن الإتيان هي المأمور به لو كان مجزئاً لكان إتمام الحج الفساد
 مجزئاً ؛ لكونه مأموراً به ، والتالي باطل .
 والجواب : الإتمام محري بالنسبة إلى الأمر الوارد بإتمامه ، وليس مجزئاً بالنسبة
 إلى الأمر الأول بالحج ؛ إذ لم يأت به على وجهه .

[البحث الرابع : الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء ؟] قال :

البحث الرابع ، قد بينا أن الأمر لا يقتضي الفور ، فإذا ورد مطلقاً ولم يفعل في أول
 أوقات الإمكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون آخر ، فإن كان
 مقتداً بوقت ولم يفعل فيه فالعقوبة لا تقتضي وجوب القضاء ، لأن ما عدا ذلك
 الوقت لم يتعرض الأمر له بنفي ولا إثبات ، فلا يدل على وجوب إيقاعه فيما بعد ،
 ولأن الأمر تارة يستتبع القضاء وأخرى لا يستتبعه . [تهذيب الوصول ، ص ١١٥]

أقول : هذا مقابل الأول ، وهو أن الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء ؟ ولهذه
 المسألة صورتان :

الأولى : أن يكون مطلقاً غير مقتد بوقت كـ « صل » فإذا لم يأت به في أول
 أوقات الإمكان هل يجب الإتيان به فيما بعد لمجرد الأمر الأول ، أو يحتاج إلى
 دليل مستأنف ؟ قال نفاة الفور : نعم ، وأما الفوريون ، فقال أبو بكر الرازي منهم
 كذلك^١ ، واختاره أبو الحسين تفرعاً على الفور ؛ لأن قوله : « افعل » يقتضي الفعل
 على الإطلاق فهو يوجب بقاء الأمر^٢ . ثم إنه أيضاً واجب على الفور ، فإذا أمكن

١ . الفصول في الأصول ، ج ١ ، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

٢ . راجع المحمد ، ج ١ ، ص ١٣٥ - ١٣٦ . ونفسه عند العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ١ ، ص ٥٨٧ -

الجمع بين مقتضاهما وجب، ولم يكن له إبطال أحدهما، والجمع ممكن بأنَّ يوجب المأمور به في أول أوقات الإمكان، عملاً بمقتضى الفورية، فإن لم يفعل أوجبناه في الثاني؛ عملاً بمقتضى الأمر، وهو كون لمأمور فاعلاً؛ فإنَّ ذلك لم يحصل بعد. وقال أبو عبد الله البصري: متى لم يفعل في أول أوقات الإمكان لم يجب عليه بعده إلا بأمر مجدد؛ لأنَّ الأمر عنده للفور^١.

وقال آخرون منهم: لا يجب إلا بمنفصل، وهو اختيار الثلاثة^٢، قال في المحصول:

ومنشأ الخلاف أنَّ قول القائل «افعل» هل معناه افعل في الزمان الثاني فإن عصيت ففي الثالث وهكذا أهدأ، أو معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الثالث والرابع؟

فإن قلنا بالأول اقتضى الأمر الأول بالفعل مطلقاً، وإن قلنا بالثاني لم يقتضه، فالمسألة لقوية^٣.

ويشكل بأنَّه إنما يتم لو كان الرابع في اقتضاء الأمر ذلك مطابقة، أما إذا كان في اقتضائه إتياء مطلقاً - وهو الظاهر - فلا.

الثانية: أن يرد الأمر مقتيداً بوقت كـ «صلِّ يوم الجمعة»، فترك حتى خرج. قال محققو الأصوليون: لا يقتضي إبقاعه في غيره، خلافاً لجماعة من الحنابلة^٤، وبعض الفقهاء^٥.

لنا: الأمر المقتيد بوقت لم يتناول غيره، فلا يدلُّ عليه بنفي ولا إثبات؛ إذ ليس معنى «افعل يوم الجمعة»، الأمر بالفعل يومها، وإلا فما بعده، وإلا كان غير المتنازع.

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المتمد، ج ١، ص ١٣٥ و ١٣٦، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٨٨ - ٥٨٩.

٢. اختيار الثلاثة، أي أبو بكر الرازي وأبو الحسين البصري وأبو عبد الله البصري الذين تقدم ذكرهم آنفاً.

٣. للمحصول، ج ٢، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

٤ و ٥. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٩٩؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٨٢.

ويشكل بما مرّ، ولأنّ الموقّت تارةً يستتبع القضاء، كالیومیّة، وتارةً لا كالجمعة، فالمطلق أعمّ، فلا يدلّ على الخاصّ.

قالوا: الواجب في المقيّد أمران: الفعل المطلق، والمقيّد بالوقت، وإذا فات الثاني بقي الأوّل، أمّا الأوّل: فلأنّ المطلق جزء من المقيّد، وإيجاب الكلّ مستلزم لإيجاب جزئه. والثاني ظاهر، ولأنّ الوقت المعین كأجل الدین، فكما لا يسقط الدین بتأخيره عن وقته فكذا العبادة.

ويشكل بأنّ إيجاب المقيّد يستلزم إيجاب المطلق في ذلك المقيّد لا مطلقاً، والقياس على المؤخّل ضعيف؛ إذ لا جامع، والفارق موحود من حيث إنّ إيجاب الفعل في وقت معین لا بدّ فيه من حکمة مختصّة به، وإلاّ ترجّح إيجابه فيه بداته، فإذا زال الوقت لم يبق تلك الحکمة، وحلّ الدین لإرفاق المديون، والغرض من إيصاله إلى صاحبه في أجله تمكّنه من الانتفاع به، وهو أمر يشارك الأصل فيه ما بعده.

واحتجوا أيضاً بقوله ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^١، ومن فاته الأوّل استطاع في الثاني.

وأجيب بأنّ المراد منه المأمور به، ونسب أنّه مأمور به في غير الوقت الأوّل^٢ وأجيب عن الدین بمنع كون الإخلال غير مؤثّر في السقوط^٣. وردّ بأنّه غير قادح للقياس، بل الأوسى ما مرّ

[البحث الخامس : الأمر بالكلّي]

قال

البحث الخامس : الأمر بالكلّي ليس أمراً بجبرلي معيّن، وإن امتنع وجوده بدون أحد الجزئيات.

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٣٢، ح ٩٦٩٢، و ص ٣٠٧، ح ١٠٢٢٩ مع تفاوت؛ وذكره العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٣١، ٤٣٨، و ٥٨٥.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٨٦.

٣. المجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ٥٨٦.

نعم، أنه يستلزم وجوب أحدها لا بعينه، لأن الواجب لا يتم إلا به، والأمر بالأمر
بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء، لقوله ﷺ: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع».
[تهذيب الوصول، ص ١١٦]

أقول: هنا مسألتان:

الأولى: الأمر بالكلي، كالبيع - مثلاً - لا يدل على البيع بشئ المثل أو الفجئ؛
لاشتراكهما في معنى البيع، واميزاه بخصوصه، وما به أحدهما غير ما به الآخر،
وغير مستلزم له؛ لعدم دلالة العام على الخاص، والتسوية بالمثل لا بالفجئ
للقرينة.

وقيل: الأمر بالكلي أمر بأحد حركتيه؛ لأن المشترك بينهما لا تصوّر لوجوده
عيناً، والطلب يستدعي إمكان الفعل^١.

ورد بأن الكلي الطبيعي موجود في الأعيان ولا لا تمت الحقائق عيماً، وكونه
لا يوجد إلا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقاً، ثم إن أريد بأحد الحزبتين معاً
فهو باطل بالإجماع، وإن كان غير معين، فهو كلي فبقه فيما قر منه^٢.

الثانية: الأمر بالأمر لشيء ليس أمراً لمأمور ثانياً بذلك الشيء عند المحققين،
وإلا لزم تكليف الصبيان، وهو باطل وفاقاً؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة...»
الحديث^٣؛ لأن النبي ﷺ قال للبالغين: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»^٤،
ولأنه يلزم أن يأمر الإنسان نفسه فيما بذ أمر غيره أن يأمر بفعل، ولأنه يلزم قبح
قول الغير لغيره: «مر عبدك بكذا»؛ لأنه تصرف في ملك الغير، ولأنه لو قال لزيد:
«مر عمراً»، ثم قال لعمرو: «لم تطعه»، لم يتناقضا.

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٩٢.

٢. الراي هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٩٢-٥٩٣.

٣. مسند أحمد، ج ٧، ص ١٤٦، ح ٢٤١٧٣؛ مسند أبي داود، ج ٤، ص ١٤١، ح ٤٤٠٣؛ المستدرک علی

الصحيحين، ج ٢، ص ٣٧١ و ٣٧٢، ح ٢٣٩٧ و ٢٣٩٨.

٤. مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٧٦، ح ١٦٦٥٠؛ مسند أبي داود، ج ١، ص ١٢٣، ح ٤٩٤ و ٤٩٥؛ المستدرک علی

الصحيحين، ج ١، ص ٤٤٢، ح ٧٣٤ مع اختلاف قليل.

قالوا : هو المعلوم من قول الله للرسول : قل للأمة كذا، وقول الملك لوزيره :
مُر فلاناً بالفعْل الفلاني.

وأجيب بأنه قرينة حالية، وهي كون الرسول ﷺ والوزير مبلفاً عن الملك
لا من مطلق لفظ « الأمر بالأمر »^١.

[البحث السادس : المندوب غير مأمور به]

قال :

البحث السادس : المندوب غير مأمور به : لأن الأمر للوجوب، وهو يضاد الندب.
نعم، هو تكليف والإباحة ليست تكليفاً، لاستثناء الطلب فيه، ولا يقع التكليف
إلا بفعل، والمطلوب في النهي كَفَّ بنفس عن الفعل، والفعل حال وجوده واجب،
فلا يقع التكليف به خلافاً للأشعري، [تهذيب الوصول، ص ١١٦]



أقول : هنا مسائل :

الأولى : المحققون على أن المندوب غير مأمور به، خلافاً لأبي بكر الرازي^٢
والكرخي^٣.

لنا الأمر حقيقة في الوجوب، فيكون مندوب واجباً فيجتمع الضدان.
والحق : أنه لفظي : لأن الأمر إمّا للوجوب، فليس مأموراً بالندب : للتضاد
بين الوجوب والندب، وإن كان للندب أو لمطلق الترجيح فلا شك أنه مأمور به،
ولما كان مذهب المصنف الأول جزم بأنه غير مأمور به.

الثانية : أنه تكليف، وهو قول أبي إسحاق : لعدم خلوه من كلفة ومشقة، فإنه
سبب للثواب، فبالفعل يحصل المشقة، وبالترك يفوت الثواب منه، وربما كان ذلك

١. نقل العلامة هذا الجواب بقوله : « احتج المخالف بأن ذلك - » في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٩١.

٢ و ٣. نقله عنهما الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٤ وابن الحاجب في مختصر المنتهى،
المطبوع مع شرحه في ج ٢، ص ٥؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٤٠؛ والقاضي
المضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٥.

عليه أشق من الفعل^١.

وقيل : لما لم يكن في تركه حرج فلا مشقة فيه كالمباح.

وقول الأستاذ^٢ مردود بلزوم كون حكم الشارع على الفعل بتسببه الثواب من غير طلب تكليفاً؛ لأنه إن فعل فالمشقة في فعله، وإلا في فوات الثواب المترتب عليه، وهو باطل وفاقاً.

الثالثة : قال الأستاذ : «الإباحة تكليف»، لورود التكليف باعتقاد إباحته^٣.

وردة بعدم لزوم اعتقاد التكليف بشيء التكليف بنفس ذلك الشيء.

وعورض بأن التكليف يستدعي فيه كونه مطلوباً، ولا بد من ترجيح الجائب المطلوب على الآخر، ولا ترجيح لأحد طرفي المباح على الآخر^٤.

الرابعة : قال الأشاعرة : المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه.

وقال أبو هاشم^٥ وجماعة : المطلوب به نفس أن لا يفعل المنهي عنه^٦

واختار المصنف الأول لما ذكره في المحصوكم :

من أن النهي تكليف فيكون مقدوراً، والعدم الأصلي يستتبع كونه مقدوراً؛ لأن القدرة لا بد لها من أثر، والعدم نفي محض، فيمتنع كونه أثراً للقدرة، وأما ثانياً؛ فلأن عدم الأصلي حاصل، والتكليف به تحصيل الحاصل، وإذا امتنع كون عدم مطلوباً بالنهي ثبت أن المطلوب به أمر وجودي ينافي بالمنهي عنه، وهو فعل الضد^٧.

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٥؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٤١؛ والقاضي العسدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٥.

٢. أي قول أبي إسحاق

٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢١٢؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٩؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٤٢.

٤. وهذا الاعتراض من العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٤٢.

٥. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٢؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٧٠؛ والسبكي في الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٩.

٦. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٧٠؛ والسبكي في الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٩.

٧. المحصول، ج ٢، ص ٢٠٣.

وأجيب بأنّ العدم لو لم يكن مقدوراً لم يكن الوجود مقدوراً؛ لأنّ القدرة لو اقتضت على الإيجاد كان وجوباً^١.

قال أبو هاشم من دُعِيَ إلى الزنى فامتنع مدحه العقلاء مع ذهولهم عن فعل ضدّ الزنى، ولا يمدح الإنسان على ما ليس في وسعه^٢.

والجواب: الممدوح على المقدور، والممدوح ليس مقدوراً، والامتناع أمر وجودي، وهو فعل الضدّ.

الخامسة: قال أصحابنا والمعتزلة ونجويني التكليف قبل المباشرة^٣ وقال الأشاعرة: حالها^٤.

لنا: الفعل حال وجوده واجب، فلا يكون مقدوراً فلا يكلف به، ولأنّه لو لم يكن مكلفاً إلّا حال مباشرته لم يعص بتركه، لأنّه حينئذٍ غير مكلف به، ولأنّ الكافر حال كفره إن كان مكلفاً بالابحان فالمطوب، وإلّا لم يعاقب على ترك الإيمان، وهو خلاف الإجماع، ولو حوّل القصد إلى الطاعة، وهو لا يتحقّق حال العمل وإلّا لحصل العاقل.

احتجّوا بأنّه لو امتنع تكليفه حال عدمه امتنع مطلقاً؛ لأنّه إن أمكن قبله فرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفاً بالفعل حال وجوده، وإن لم يمكن كان التكليف به تكليفاً بالمحال.

لا يقال: هو مأمور في الأوّل بإيقاع الفعل في الثاني.

فنقول: إن عنيّت أنّ كونه موقفاً للفعل لا يحصل إلّا في الثاني لزم أن لا يوقع في الأوّل شيء أصلاً؛ إذ ليس هناك إلّا قدرة، فيمتنع أمره حينئذٍ بشيء.

وإن عنيّت أنّ كونه موقفاً يحصل في الأوّل والفعل في الثاني.

فنقول: كونه موقفاً إن كان نفس الفعل عاد إلى القسم الأوّل، وإن كان زائداً

١. المجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢، ص ٧٠.

٢. نقله عنه البيضاوي في منهاج الوصول، المطبوع حسن لإيهاج في شرح المنهاج ج ٢، ص ٦٩.

٣. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١، ص ٦٠٤.

٤. أي حال الفعل.

عليها أثرت القدرة في وقوع ذلك الرائد، ولأمر يتوجه عليه بإيقاعه في الأول، فكان الأمر بالشيء حالة الوجود، وهو المطلوب.

والجواب بأن الفعل في الزمان الأول ممكن من حيث هو، وممتنع من حيث فرضه مقدماً على زمان الفعل؛ إذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يتقدم على زمان الفعل، وقد فرض كذلك، ولا يلزم من امتداعه في الزمن الأول امتناعه مطلقاً، وتكليفه به حيث ليس تكليفاً بالمحال؛ لأنه إنما يلزم لو كلف بإيقاعه في ذلك الزمان، أما إذا كان مكلفاً في ذلك الزمان بأن يوقعه في الثاني أو مطلقاً فلا.

والتحقيق أن الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل، مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل أو نفس زمانه، وممتنع أو واجب من حيث فرض أحدهما متقدماً على الفعل والآخر نفس زمان الفعل.

وعن جواب السؤال: منع كونه غير مأمور بشيء في الزمن الأول لما لم يكن إلا القدرة، فإن أراد به استحالة أمره بشيء في الزمن الأول الذي هو نفس الأمر بشرط إيقاع المأمور في ذلك الزمان - أعني زمان الأمر - فمسلم، وهو مذهبنا، وإن أراد استحالة أمره بشيء في الزمن الأول مطلقاً فهو ممنوع.

[الفصل الخامس في المأمور]

[البحث الأول : المعدوم ليس مأموراً]

قال :

الفصل الخامس في المأمور وفيه مباحث :

الأول : المعدوم ليس مأموراً ، لأن أمر غير الموجود سفيه . والله تعالى عزّه عنه .

احتج الأشعري بأننا مكلفون بالشرائع بأمر الرسول ﷺ .

والجواب : المنع من استناد التكليف إلى الرسول ﷺ ، بل الرسول ﷺ أخبر أن كل

من يأتي إلى يوم القيامة يكلفه الله تعالى بما جاء به . ولا يكون هذا إخباراً للمعدوم ،

لأننا يلزم المحذور . [تهذيب الوصول ، ص ١١٧]

أقول : خالف الأشاعرة هنا أكثر العقلاء زاعمين أننا مأمورون في الأزل .

لنا : قضاء صريح العقل بقبح أمر الإنسان ونهيه من غير حضور أحد . والمعجب

تجوزهم أمر المعدوم ، ومنعهم أمر العاقل مع وجوده لعلّة عدم فهمه .

احتجّوا بأننا مأمورون بأمر الرسول ﷺ مع كوننا معدومين حال أمره ، وبأنّ

الشناعة إنّما تتوخّه لو قلنا : أنّ المعدوم حال كونه معدوماً مأموراً ، وليس كذلك ، بل

نقول : الأمر يجوز وجوده في الحال .

ثم إنّ الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مأموراً به ، وهذا لا يأباه العقول .

والجواب : نمنع أنّنا مأمورون بأمر الرسول ﷺ بل تكليفنا بأمر الله تعالى حال

وجودنا واجتماع الشرائط ، والنبي ﷺ أخبر الحاضرين بقوله : « إنّ كلّ من يوجد

من المكلفين إلى يوم القيامة : فإنّ الله يكفنه بما كفكم به » .

قالوا : فأخبار المعدوم يلزم السفيه ، ولقص اللازم لأمر المعدوم .

قلنا : الأمر للمحاضرين عنده ولا خلاص عن الشناعة بما ذكروه ؛ لأنَّ حكم العقلاء بقبح أمر المعدوم وبكونه سفهاً معلّـى بمجرّد الأمر للمعدوم ، لتحقيق الحكم بقبحه مع الذهول عن كلّ ما سواه .

[البحث الثاني : الفهم شرط التكليف]

قال :

البحث الثاني ، الفهم شرط التكليف ، فالعقل ليس مأموراً ، لقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاثة » ، ولأنَّ الفعل مشروط بالعلم ، فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق .

احتجوا بأنَّ الأمر بالمعرفة إن توجّه على العارف لزم تحصيل المعاصل ، والآ ثبت المطلوب ، لاستحالة معرفة الأمر قبل معرفة الأمر ، ولأنَّ الغرامة تجب على الصبي والمجنون ، ولقوله تعالى : ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَشْمُ سُكْرَىٰ ۖ ﴾ .
والجواب : أنَّ المعرفة واجبة عقلاً بالأمر ، وإيجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون ، لأنّه من باب الأسباب ، والمراد بالآية العمل .

[تهذيب الوصول ، ص ١١٧ - ١١٨]

أقول : هذا مذهب أكثر العقلاء ؛ لأنَّ لتكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز كالبهيمة . سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً .
واحتج عليه المصنّف بالسمع والعقل أمّا السمع فقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي حتّى يبدع ، والنائم حتّى يستيقظ ، والمجنون حتّى يفيق »^١ .
قيل : لا يدلّ على استحالة تكليف غير هؤلاء . والمطلوب استحالة تكليف أي غافل كان .

وأجيب بطرده في غيرهم ؛ لأنَّ العلة هي عدم فهم الخطاب بطريق المناسبة .

١ . مسند أحمد ، ج ٧ ، ص ١٤٦ ح ٢٤١٧٣ ، سنن أبي داود ، ج ٤ ، ص ١٤١ ، ح ١٤٤٠٣ ، المستدرک على الصحيحين ، ج ٢ ، ص ٣٧١ و ٣٧٢ ، ح ٢٣٩٧ و ٢٣٩٨ مع اختلاف في العبارة .

وأما العقل؛ فلأنَّ فعل المأمور به مشروط بعلمه بالضرورة؛ إذ الفعل الاختياري لا يصدر إلا عن قصد سابق عليه، وهو ممتنع من دون العلم، ولأنَّه لولاه لما صحَّ الاستدلال بإحكام أفعاله تعالى على عدمه، ولأنَّ المطلوب من التكليف إيقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة والامتثال، لقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^١. وامتناع ذلك من دون العلم بالأمر والمأمور به ظاهر، فلو كُلف بالفعل حال الغفلة لزم التكليف بالمحال

احتجوا بورود الأمر بمعرفة الله تعالى بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^٢. فالمأمور بها إن كان عارفاً فتحصيل العاصل، أو الجمع بين المثليين، وإن لم يكن امتنع منه معرفة أمر الله إتياء بالمعرفة؛ لاستحالة معرفة الأمر من دون معرفة الأمر، فقد توجه الأمر في حال يمتنع فيه العلم، فلا يكون الأمر مشروطاً بالعلم، ولأنَّه لو كان التكليف مشروطاً بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والتائم ضمان ما أتلفوه، ولا وجبت الزكاة في أموالهم، ولا أُمر الصمير بالصلاة، ولأنَّه لولاه لم يصحَّ مخاطبة السكران بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^٣ والجواب: المعرفة واحدة عقلاً لا من لأمر المذكور

ويشكل بأنَّ قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الأمر بها، فإنَّ كثيراً من الأحكام تثبت بالعقل والشرع، وقد ورد في قوله ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^٤، فيعود المحذور.

والحق أنَّ هذا الأمر لم يرد بمعرفة الله تعالى، بل بمعرفة وحدانيته تعالى، ومعرفة الأمر والأمر لا تتوقف على الوحدة، وبقي وحدانية الله تعالى معلومة للمكلف من جهة التصوّر، والمأمور به العلم التصديقي بها، وليس ما ذكر نكليفاً

١. صحيح البخاري، ج ١، ص ٣، ١٠١٠ مس أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٢، ج ١، ص ٢٢؛ مس ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤١٣، ج ٤٢٢٧؛ مس الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٥٥٨، ج ١٤٩٩٦

٢. محمّد (٤٧)، ١٩٠.

٣. النساء (٤)، ٤٣.

٤. محمّد (٤٧)، ١٩.

بغير المكلف، بل هو من باب الأسباب، ولـمكلف بإخراجها الولي، وصلاة المميز مأمور بها من جهة الولي لا من جهة الشارع، وخطابه مفهوم للصبي، بخلاف خطاب الشارع، والمراد بالسكران من ظهر منه مبادئ الطرب وهو الثمل، وقوله: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾^١، أي يتكامل منكم العهم والفتنة

وقيل: نزلت قبل تحريم الشراب، والمراد منها «لا تسكروا وقت الصلاة» مثل «لا تهجد وأنت شبهان»، أي لا تشبع وقت تهجدك^٢، ولفظ «حتى» على التأويل الأول بمعنى الغاية، وعلى الثاني بمعنى كفي

[البحث الثالث : تكليف المكروه قبيح]

قال :

البحث الثالث : تكليف المكروه قبيح، لأنه غير قادر ويجب على المأمور إيقاع الفعل على وجه الطاعة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ دِينَهُمْ﴾، ولقوله عليه السلام: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، ويخرج عنه شيخان: التنظر المعترف للوجوب، وإرادة الطاعة.

والأمر المشروط، إذا علم الأمر عدم الشرط، المستتلة على منعه، لأن صوم غير مشروط ببقائه، فإذا علم موته استعاب أمره، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.

وجوزة قوم، لاشتعاله على مصلحة توطئ النفس على الفعل فيثاب، وقد يكون التوطئ لظناً في الآخرة، ونافعا في الدنيا بأن يمنع من الفساد، والأصل في ذلك أن الأمر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الأمر لا من المأمور به، وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما، ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من أفطر ثم حصل المسقط من الإغماء أو الحيض أو الجنون أو الموت، ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الأمر بوقوع الشرط وعدمه.

[تهذيب الوصول، ص ١١٨ - ١١٩]

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. القائل هو الطبري عن أبي رزين في جامع البيان، ج ٤، ص ١٢٢، ديل الآية ٤٣ من النساء (٤)، وفتح الدين الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٦٦.

أقول : هنا مسائل :

الأولى : مجوّر التكليف بالمحال جوّز تكليف المكره، ومآنه إن لم يبلغ الإلجاء صَحَّ : لبقاء القدرة، وإلا امتنع : لعدمها؛ إذ هو واجب الوقوع أو عدمه، وتكليف غير القادر تكليف بالمحال.

قال الرازي :

الإكراه لا ينافي الفعل، لأن الفعل يـ توقف على الداعي لزم الجبر؛ لوجوب انتهاء الداعي إلى الله؛ لاستحالة التسلسل، وإن لم يتوقف كان رجحان أحد الطرفين اتفاقاً لا يتوقف على اختيار المكثف، فلم لا يجوز مثله في الإكراه؟ ثم أورد على نفسه إن عني بالاتفاق حصوله لا بقدرة فمضوع؛ لأن القادر عندنا يرجح لا لمصحح، وإن عني به أمراً آخر وجب بيانه.

وأجاب بأن القادر لما كان قادراً قبل الفعل ثم حدث فإن كان حدوده لتجدد أمر توقف فعل الفاعل على أمر آخر وقد مذر غير متوقف، وهذا حلف. وإن لم يتجدد أمر غير كونه قابلاً، فحدث الفعل في بعض أزمنة قدرته دون غيره ليس لأمر حصل من الفاعل حتى يؤمر به ويهيئ عنه، فإن كان ذلك محصن الاتفاق^١

وأجيب بأن فعل العبد وإن استند إلى قدرته وداعيه والوجوب لاحق فإننا نعني بالفعل الاختياري ما استند إلى القدرة ولد عي، والاتفاق إن عني به ما يصدر عن المؤثر القادر مع تساوي طرفيه منعنا استحالته، فإنه المتنازع، وإن عني به ما يصدر لا عن المؤثر فاستحالته مسلمة^٢.

ولنا أيضاً قوله عليه السلام : «رفع عن أمتي لخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه»^٣.

١. المحصول. ج ٢. ص ٢٦٨-٢٦٩.

٢. المصيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول. ج ١. ص ٦٠٣.

٣. لم نشر في الجوامع الحديثية على رواية بهذه العبارة نعم. ورد في الكافي. ج ٢. ص ٤٦٣. باب ما رفع عن الأمة. ج ٢. كتاب النواذر. ص ٧٤-٧٥. ح ١٥٧-١٥٩. وسنن أبي ماجه. ج ١. ص ٦٥٩. ح ٢٠٤٣ و٢٠٤٥ مع اختلاف قليل.

والمراد رفع المؤاخذه؛ لامتناع حمل اللفظ على حقيقته، فيحمل على أقرب المجازات، ورفع المؤاخذه ملزوم لرفع التكليف، وهذا يدل على عدم التكليف لاقبحه وعدم صحته.

الثانية: يجب على المأمور قصد الطاعة للأمر والامتثال وهو المراد بالنية، لقوله تعالى: ﴿مَا أُمِرُوا﴾^١ الآية، ولا يتحقق الإخلاص إلا بذلك، وقوله ^٢ ﴿إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ﴾^٢ ويخرج منه النظر المعروف للوجوب: فَإِنْ إِيْقَاعُهُ عَلَى وَجْهِ الطَّاعَةِ غَيْرَ مُمْكِنٍ؛ لعدم معرفة قاعله وجوبه عليه، ولا كونه مأموراً به إلا بعد إتيانه به، وهو يأتي على قول الموجبين للنظر سمعاً، أمّا عندنا فلا؛ لاستفادة وجوب النظر من العقل لا من الأمر وإرادة الطاعة، ولا تسلسل.

الثالثة: هل يصح توجيه الأمر المشروط إلى المأمور به مع علم الأمر بعدم شرطه كأمره تعالى زيداً بصوم غد، مع علمه بموته أو حنونه فيه أو قبله. منعه المعتزلة كافة، وجوزّه القاضي أبو بكر^٣ والغزالي^٤، وأكثر الأصوليين مع اتفاقهم على صحة أمر الجاهل بموت الشرط، كأمير السيد عبده بحياطه ثوب في غدٍ مع جهله بموته.

احتج الأولون بأن الفعل مع عدم شرطه ممتنع، ولا شيء من الممتنع بمأمور به، والصعري ظاهرة، والكبرى لعدم التكليف بما لا يطاق، ولأنه لو صح لصح مع علم المأمور بانتفاء الشرط، وهو باطل بالاتفاق.

قال الباقر: لا نزاع في استحالة أن يقال للميت «افعل»، لكن لم لا يقال للمستجمع للشرائط مع علم الأمر بآثته سيموت في الغد «صُم غداً إن عشت»، بل هو الحق لما تتضمن من المصالح، فإن المكثف يوطن نفسه على الامتثال، فيكون

١. البيّنة (٩٨) ٥١.

٢. صحيح البخاري، ج ١، ص ٣، ح ١؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٢، ح ٢٢٠١؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤١٣، ح ٤٢٢٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٥٥٨، ح ١٤٩٩٦.

٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٧٦؛ والأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٣٣؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٠٧.

٤. المستقصى، ج ٢، ص ٩٣-٩٤.

التوطين لطفاً في المعاد، ونافعاً في الدنيا، لتؤكد انزجاره عن المعاصي المنافية، وانحرافه عن طرق الفساد عاجلاً، ولأنه يحسن استصلاح السيد عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسحها عنه معاناً له، وأن يقول الإنسان لغيره «وكلتكم على بيع عبيدي» مع علمه بعزمه إذا كان عزمه استمالة الوكيل، وامتنعانه في أمر العبد، والأصل أن الأمر كما يحسن لمصلحة تنشأ من فعل المأمور به، فقد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس توجهه إلى المأمور به.

وقد يحاب عن الأول بأن التكليف بمحال يلزم بإرادة متعلق الأمر، والفرق بين علم المكلف وعدمه انتفاء الفوائد وتحققها.

وأجاب المصنف في النهاية بأن المطلوب مما ذكرتم إنما هو محذور العزم^١، وليس محلّ الرابع؛ إذ هو في الفعل لا العزم وقبل في نصرة الأول.

إنه ينصتن الإغراء بالجهل؛ لاستنزاه إيعاد المأمور بإرادة الأمر الفعل منه، والواقع خلافه، ولأن حكم الأمر لو كان نفسه لا لمتعلقه لم يسق في الأمر بالشيء، دلالة على وجوب المصنعة، لا على النهي عن ضده، ولا على كون المأمور به حسناً وما ذكر من مثالين أو سلّم حسنهما لكان وجهه التوصل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، وهو ممتنع في حقّه تعالى

وينزع عليه وجوب الكفارة على لمفطر، ثم يعرض له المسقط، فعلى الأول لا كفارة، وهو مذهب الإمامة وأحد قولَي الشافعي^٢، وعلى الثاني يجب، لإقدامه على إفساد صوم مأمور به قبل وجود المانع.

[البحث الرابع : الأمر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل]

قال :

البحث الرابع : الأمر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل.

لما المكلف فيشترط في حسن الأمر منه تمكين العبد من المأمور به بخلق القدرة

١ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٠٩.

٢ راجع الأتم، ج ٧، ص ١١٧-١١٨.

والآلات من العلوم وغيرها ، وكون الفعل ممّا يستحقّ به الثواب ، بأن يكون واجباً أو مندوباً ، وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّاً ، ويعلم أنّه تعالى سيفعله ، وأن يقصد تعالى بذلك الإيصال إلى الثواب حتّى يكون تعريضاً ، فإنّ الفرض من التكليف التعريض للمنافع ، وإنّما يتمّ بما تقدّم .

وأما المكلف فيشترط تمكّنه من إيقاع الفعل على الوجه المطلوب منه ، فإن كان ما يتوقّف عليه من فعله تعالى وجب فعله ، كالقدرة والعقل ، وإن كان من العبد - كالإرادة والكراهة - لم يجب عليه تعنى فعلها ، لكن يجب أن يلزمه فعلها ، وإن كان ممّا يصحّ استناده إليه تعالى وإلى العبد نحو كثير من العلوم والآلات جاز أن يفعله الله تعالى ، وأن يلزمه بفعله .

وأما العمل فشرطه الإمكان ، وصحّته من المكلف ، إذ لا تأثير لصحّته من الغير في صحّته منه ، فإنّه يجري مجرى المستحيين وصحّته منه على جهة الاختيار ، وأن يكون الفعل حسناً ، وأن يحصل له صفة زائدة على الحسن بأن يكون فرضاً أو نفلاً . ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه يقضي وجوبه ، إذ ما لا وجه لوجوبه يقبح إيجابه ، ويجري مجرى تعسّس القبيح وتقبيح الحسن ، ولهذا لو أوجب كفران النعمة لم يصر ذلك واجباً .

وأما الأمر فيشترط تقدّمه على وقت الفعل ، بحيث يتمّ الفرض في الأمر بذلك التقدّم من دلالة على وجوب الفعل ، وترغيب فيه ، وبعث عليه ، وما زاد على ذلك من التقدّم فلا بدّ فيه من مصلحة زائدة .

وهل يشترط تمكين الأمور من الفعل وإراحة علته من حين الأمر المتقدّم إلى حين الفعل ؟

الحقّ عدمه ، إذا تضمّن التقدّم مصلحة لبعض المكلفين فيصعّ أمر العاجز إذا علم الله تعالى أنّه سيتمكّن حال الحاجة . [تهذيب الوصول ، ص ١١٩ - ١٢٠]

أقول : هذه شرائط حسن الأمر ، فيقبح مع عدمها أو بعضها ، وللأمر أركان ثلاثة أمر ، وأمور ، وأمورٌ به . والشروط راجعة إليه نفسه ، وإلى كلّ واحد من

هذه. والمصنّف أشار إليها :

الأولى : الراجعة إلى الأمر، وهو المكف، وشرطه تمكين المأمور بخلق القدرة عليه، وإزالة المانع، وهو عامّ في كلّ تكليف، وخلق الآلة والعلم، وهما غير عامّين؛ لأنّ العلم إنّما يتوقّف عليه الفعل المحكم لا مطلق الفعل، والآلة إنّما يفتقر إليها فعل يفتقر إلى توسّط الآلة لا ما يصحّ مباشرته بلا توسّطها؛ إذ لولا القدرة والعلم والآلة كان تكليف المحال. وكون الفعل ممّا يستحقّ به الثواب، كالواجب والندب، وأن يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّاً، وأن يعلم الله تعالى أنّه سيفعله إن امتثل ولم يُخَيِّط طاعته بكفره. وأن يقصد الله تعالى بذلك إيصال الثواب إلى المكفّ؛ ليحقّق كون التكليف تعريضاً للمنافع الذي هو الغرض من التكليف.

ويشكل بأنّ الشرط الثاني ممّا يتعلّق بالفعل، والثالث هو الثاني بعينه. وما ذكره إنّما يعتبر في أمر الله تعالى. وهو المقصود هنا، أمّا غيره فمستلزم فيه علم الأمر أو ظنّه بحسن الفعل المأمور به، (وتمكّن المأمور به منه، وثبوت غرض فيه إمّا له أو لغيره).

الثانية ما يتعلّق بالمأمور، وهو شروط كونه متمكناً من إسقاط الفعل على وجهه، فإن كان ما يتوقّف عليه التمكن غير داخل تحت قدرته وجب على الله فعله، كالقدرة والعقل، وإن كان داخلاً تحت قدرته - كالإرادة والكراهة - وجب على الله أن يلزمه فعلها إن كان يجابه بعمل المأمور به مطلقاً غير مشروط بحصولها؛ لما مرّ من وجوب المقدّمة، وإن كان ممّا يصحّ من الله ومن العبد - نحو كثير من العلوم والآلات - جاز أن يفعله الله تعالى، وأن يلزمه فعله إن لم يكن الوجوب مشروطاً بحصوله.

لقليل : جعل إرادة الله تعالى من باب ما يصحّ من العبد فعله، وظاهره أن يمتنع من الله تعالى، وإلاّ لكان هو الذي بعده أعني المشترك لكنّ الله تعالى قادر على المقدورات.

قلنا : عدم صحّة فعل الله تعالى الإرادة ليس لعدم القدرة؛ بل لثلا يلزم الإلجاء، وعدم صحّة الفعل منه تعالى لا يناهض قدرته كالقبح.

الثالثة : ما يتعلق بالفعل ، وشرطه الإمكان ، وصحة حصوله من الأمور به ، ولا يعني الأول عن الثاني ؛ إذ لا تأثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير ؛ لاستحائه بالنسبة إليه ، كالطيران بالنسبة إلى الإنسان ، ولا يكفي أيضاً صحته من الأمور به مطلقاً ، بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار . فإن الإلجاء ينافي التكليف ، وأن يكون حسناً محضاً بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بكونه فرضاً أو نفلاً ، وإن كان واجباً يقتضي وصفاً زائداً يقتضي وجوبه ، وإلا يقيح إيجابه ، كما يقيح تحسين القبيح وتقيح الحسن ؛ ولهذا لو أوجب كفرن نعمته لم يصر ذلك الكفران واجباً ، والأمر المشروط حسنه بهذه الأمور ليس الدال على الوجوب ، بل ما هو أعم ليدخل فيه الندب ، وما ذكر في الواجب يدل على اختصاص الندب بوصف يقتضي ندبيته .

الرابعة : ما يتعلق بالأمر ، وشرطه تقدمه على الفعل بزمان يحتاج إليه المكلف في الإتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ، ورغبته فيه ، وبعثه عليه بإعلامه بما يتضمنه من المصلحة ، وما يحصل في مقابلته من الثواب ، والقيام بمقدماته المتوقفة عليها ، وهو داخل في شروط التمكّن . وزعم المجبرة أن الأمر المتقدم على الفعل إعلام المكلف ، والأمر الحقيقي إنما يتوجه حال الفعل ، وقد مر بطلانه ، وإذا تقدّم الأمر بزمان زائد على القدر المحتاج إليه في الامتثال وجب أن يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الأمر بعده .

وهل يشترط تمكّن الأمور من الفعل ورزاحة علته منذ توجه الأمر إليه إلى وقت الفعل ؟ الحق عدم اشتراطه إذا تضمن ذلك الأمر مصلحة للأمور أو لبعض المكلفين ، فعلى هذا يصح أمر العاجز عن فعل في وقت آخر يعلم الله تعالى إمكانه منه فيه .

[الفصل السادس في النهي]

[البحث الأول : النهي يقتضي التحريم]

قال :

الفصل السادس في النهي ، وفيه مباحث :

الأول : النهي يقتضي التحريم ، كما قلناه في الأمر ، ولقوله تعالى : ﴿ وَمَا نُهَيْكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ أوجب الانتهاء عند النهي ، ولا يدل على التكرار لأن قول الطبيب : « لا تأكل » وقول السيد : « لا تشتر اللحم » لا يقتضيه ، ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض .

احتج المخالف بأن النهي يقتضي المنع من إدخال الماهية في الوجود ، وإنما ينحصر بعدم الإدخال في كل وقت .

والجواب : المنع ، فإن إدخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائماً وولتاً ما ، ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتنياز ، ولا يدل على الفور .

[تهذيب الوصول ، ص ١٢١]

أقول : النهي هو القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء ، وبالطلب يخرج الخبر ، وبالاستعلاء الدعاء والالتماس ، ويلزم منه كون « أترك كذا » مستعلياً نهياً ، و « لا تتركه » غير نهى .

ثم صيغة « لا تفعل » لها سبعة معان :

التحريم : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ .^١

والكراهية : ﴿ وَلَا تَسْ نَهْيِكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾^١

والتحقير : ﴿ لَا تَمْدُنْ عَيْنَكَ ﴾^٢

وبيان العاقبة : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِلًا ﴾^٣

والدعاء : ﴿ لَا تَوَاحِدْنَا إِنْ نُسِينَا ﴾^٤

والياس : ﴿ لَا تَغْزِرُوا الْيَوْمَ ﴾^٥

والإرشاد : ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ ﴾^٦

وليست حقيقة في الكل قطعاً.

وهل هي حقيقة في التحريم أو الكراهية أو القدر المشترك بينهما؟ الحق الأول : لما مرّ، فإنه لا فرق بين الأمر والنهي إلا في متعلّق الطلب، والأمر دالّ على الطلب المانع من النقيض، فكذا النهي، وهو معنى اقتضائه التحريم، ولأنّ فاعل المنهي عاصٍ، والمعاصي يستحقّ العقاب، ولذمّ الصدّ لو ركب الدابة عقيب قول السيّد : « لا تركب الدابة » عرفاً، فكذا لغة، لأصالة عدم القل، ولتمسك الصحابة في تحريم أشياء بمجرد النهي، ولا مخالف فكلان إجماعاً، ولا يجابه تعالى الانتهاء بقوله ﴿ فَانْتَهُوا ﴾^٧، وقد مرّ أنّ الأمر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم.

ويشكل بأنّ تحريم المنهي عنه إنّما استفيد من الأمر بالانتهاء عنه، لا من مجرد النهي عنه، والتزاع إنّما هو في الثاني. نعم، لا يلزم من اقتضاء نهيه ^{للمنهي} التحريم بدليل كون مطلق النهي كذا.

١. القصص (٢٨) : ٧٧.

٢. الحجر (١٥) : ٨٨.

٣. إبراهيم (١٤) : ٤٢.

٤. البقرة (٢) : ٢٨٦.

٥. التحريم (٦٦) : ٧.

٦. المائدة (٥) : ١٠١.

٧. الحشر (٥٩) : ٧.

وقول المصنّف : « كما قلناه في الأمر » يريد به ما ذكره من أنّه دالّ على الطلب الجازم.

إذا ظهر ذلك فالأكثر على أنّ النهي لتكرار. وقال المصنّف وبعض الأصوليين : لا^١؛ لاستعماله في التكرار اتفاقاً، وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض : « لا تأكل الغذاء » أي في هذه الساعة، أو في هذا المرض. وقول السيد لعبده : « لا تشتري اللحم ». أي في هذا اليوم، وكذا قول ابنه : « لا تسافر ». فلا يكون حقيقة في كلّ واحد منهما ولا في أحدهما، ولا لزم الاشتراك أو المجاز فكان حقيقة في القدر المشترك. ولصحة أن يقال : « لا تزن ولا تشرب الخمر أبداً » و « لا تأكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة » وما بعدها فكل واشرب من غير تكرير ولا نقض.

قالوا النهي يقتضي المنع من إدخال ماهية الفعل في الوجود. ولا يتحقق إلا بعدم دخول فرد من أفرادها فيه ولو في وقت ما؛ إذ لو أدخله في وقت ما لأدخل الماهية في الوجود فلم يكن منتهياً.

والجواب : نمنع عدم تحققه إلا بذلك؛ لأنّ المنع عن الإدخال قدر مشترك بين عدم إدخالها دائماً ولا دائماً، ولا دلالة لما به الاشتراك - وهو المنع عن إدخال الماهية مطلقاً - على ما به الامتياز، وهو قيد الدوام واللا دوام؛ لأنّه عامّ والعام لا يدلّ على الخاص.

والمصنّف اختار في النهاية كونه للتكرار^٢، وهو الحق؛ لتبادره إلى الفهم عند إطلاق اللفظ.

واعلم أنّ القائلين بأنّ النهي يقتضي التكرار قالوا بدلالته على الفور، والآخرين منعوا منه، لما مرّ في الأمر.

١. منهم الغزالي في المصنّف، ج ٢، ص ٨٥ - ٨٦ وشرري في المحصول، ج ٢، ص ٢٨٢ وإمام الحرمين نقله

عنه السبكي في الإيجاز في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٦ - ٦٧؛ والسبكي في نفس المصدر.

٢. راجع المحصول، ج ٢، ص ٢٨٢ - ٢٨٣

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٧١.

[البحث الثاني : النهي يدل على الفساد في العبادات]

قال :

البحث الثاني ، النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات ، أمّا الأول ،
فلأنّ الآتي بالعبادة المنهي عنها غير آتٍ بالمأمور به ، لاستحالة كون الشيء مأموراً
به منهياً عنه ، فيبقى في عهدة التكليف .

وأما الثاني ، فلأنّه لا استبعاد في أن يقول الشارع ، لا تبع وقت النداء ، وإن بعث
ملكك الثمن ، ولأنّه لو دلّ على الفساد لدلّ إمّا بمنطوقه أو بمفهومه ، والقسمان
باطلان .

أمّا الأول ، فلأنّ النهي يدل على الزجر لا غير ، وأما الثاني ، فلأنّ كذا كنه عنه في التصوّر ،
ولا يتأتى مثله في العبادات ، لأنّ الفساد فيها عدم موافقتها لأمر الشارع ، وفي
المعاملات عدم ترتب حكمها عليها ، وكما لا يدلّ على الفساد فكذلك لا يدلّ على
الصحة ، لقوله ﷺ : « دعي الصلاة آدم إرثاً » .

[تهذيب الوصول ، ص ١٢١ - ١٢٢]

أقول : ذهب كثير من الأصوليين كأكثر الشافعية ومالك^١ وأبي حنيفة^٢ والحنابلة
والظاهرية وجماعة من المتكلمين إلى أنّ النهي يدلّ على الفساد مطلقاً^٣ .
وقيل : لا يدلّ عليه مطلقاً ، وهو قول بعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري^٤

١ . نقله عنه الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام . ج ٢ ، ص ١٤٠٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم
الأصول ، ج ٢ ، ص ٨٥ والسبكي في الإيجاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٦٨ .

٢ . نقله عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٨٥ والسبكي في الإيجاج في شرح المنهاج ،
ج ٢ ، ص ٦٨ .

٣ و ٤ . حكاه عنه الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ١٤٠٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم
الأصول ، ج ٢ ، ص ٨٥ .

وأبي حسن الكرخي^١ والقاضي عبد الحبار^٢ والغزالي^٣ والقفال^٤ ومن تبعهما^٥ وبعض فقهاء الحنفية^٦.

وفصل أبو الحسين^٧ والرازي بما في كتاب^٨

لنا على الأول أن الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به؛ إذ ليس إتياء، وإلا لرم التكليف بالجمع بين المقيضين، أعني فعله وتركه، فيبقى في عهدة التكليف؛ لأنه تارك للمأمور به، وتاركه عاصي فيستحق لعقاب

ويشكل بأنه إن كان المراد بعدم الإتيان بالمأمور به أنه مأمور بشيء لم يأت به منع؛ لاحتمال كونه غير مأمور بشيء، كصوم العيد، وصلاة الحائض. وإن كان المراد أعم بحيث يصدق على من لم يؤمر أصلاً لم يصدق تارك المأمور به عاصي.

سلمنا لكن لا يلزم من المغايرة بين المأمور به والمنهي عنه عدم الإتيان بالمأمور به.

وفي المحصول قال.

إن المغايرة المذكورة مستمرة لكون الإتيان بأحدهما غير الإتيان بالآخر، وهو مسلم إلا أنه لا يعيد مدعاء أن الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به^٩ نعم، لو كان بينهما منافاة بحيث لا يمكن إتيان المكلف بهما معاً ثبت اللزوم المدعى، لكن ذلك ممنوع؛ لاحتمال كون المأمور به جزءاً من المنهي عنه، كصوم الوصال.

١ و ٢ حكاية عنه الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ١٤٠٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٥.

٣ المستصحب، ج ٢، ص ١٠٠.

٤- ٦ حكاية عنه السمعاني في قواطع الأدلة ج ١، ص ١٤٠؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٥.

٧ المعتد، ج ١، ص ١٧١.

٨، المحصول، ج ٢، ص ٢٩١.

٩ المحصول، ج ٢، ص ٢٩٢.

سلمنا لكن نتيجة العبجة استحقاق الآتي بالمنهي عنه العقاب على ترك المأمور به، وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسداً.

سلمنا، لكن لا يلزم من استحقاقه العقاب بقاؤه في عهدة التكليف؛ لانتقاضه حقه بتارك ما لا يقضى كالعيدين^١، ثم لو قال «الآتي بالمنهي عاصٍ، وكلّ عاصٍ يستحقّ العقاب» حصلت النتيجة المذكورة، ولم يحتج إلى ما ذكره من المقدمات.

والحق أنّ المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشرعة، وحيث نقول: كلّ منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشرعة، وكلّ ما هو غير موافق للشرعة فهو فاسد، وينتج المدعى.

واعترض بجواز كون الإتيان بالمنهي عنه سبباً للخروج عن عهدة الأمر؛ إذ لا تناقض في قوله: «لا تصلّ في الثوب المنصوب، فإن فعلت: سقط عنك الفرض»^٢.

وأحسب أنّه إذا لم يأت بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الإتيان به^٣، وإلا لتحقق العقاب بالدليل المذكور.

ويشكل بمنع بقاء الطلب، وتحقق العقاب على تقدير الإتيان بالمنهي عنه القائم مقام المأمور به في إسقاط الفرض.

لا يقال: المأمور به لا بدّ من اشتماله على حكمة باعثة على الأمر به، وهي مفقودة في المنهي عنه، وإلا لساواه في كونه مطلوباً، فلا يكون مهياً عنه، وحيث يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به.

لنقول: نمنع وجوب فقد تلك الحكمة اباعثة في المنهي عنه، ولا يلزم كونه غير مهياً عنه على تقدير وجودها فيه؛ لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الأمر به.

١. في «مع» - فإن تارك العبادة الموقّعة التي لا قضاء لها - كالعيدين - مستحقّ لعقاب غير آت في عهدة التكليف.

٢. من العلامة هذا الاعتراض بقوله «فإن قيل...» في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٦.

٣. المجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٧.

وأما على المقام الثاني، وهو عدم دلالة في المعاملات على فسادها؛ فلأنه لو كان النهي في المعاملات دالاً على لفساد لتناقض قول الشارع: «لا تبع وقت النداء يوم الجمعة، وإن بعث ملكك الثمن» لكنه غير متناقض، وكذا «لا تذبح بسكين منصوب وإن ذبحت بها لم تحرم الذبيحة» ولأنه لو دلّ لدلّ إتماً بلفظه أي بمنطوقه، أو بمعنى أي بمفهومه؛ وهما محالان؛ إذ اللفظ لا يدلّ بوضعه إلا على الزجر عن المنهي عنه، ولا لزوم ذهني؛ لانفكاك تصوّر مدلول النهي عن البيع فساد، بمعنى عدم ترتب أثره عليه.

لا يقال: يرد في العبادات فمنعه؛ لأن المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لأمر الشارع، ودلالة النهي على ذلك ظاهرة، إذ المنهي عنه شرعاً لا يكون موافقاً لأمر الشارع، بخلاف الفساد في المعاملات، وهو عدم ترتب أثره عليه، فإن النهي لا يدلّ عليه مطلقاً.

أصحّ المفسدون مطلقاً بقوله عليه السلام: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»^١. والمنهي عنه ليس من الدين - سواء كان عبادة أو معاملة - فيبطل؛ ولأن المنهي عنه إتماً أن يكون منشأ للمصلحة الخالصة، أو للمفسدة الخالصة، أو منشأ لهما، والأخير إتماً أن يكون المصلحة مساوية للمفسدة، أو يكون المصلحة راجحة، أو بالعكس.

ويبطل الأول والرابع بلزوم كون النهي على خلاف الحكمة؛ إذ يقبح من الحكيم النهي عن المصلحة الخالصة، أو ما كانت مصلحته أقوى من مفسدته. ويبطل الثالث بأن المنهي عنه عبث، وهو قبيح، ولو سلم صحة المنهي عنه لزّم المطلوب؛ إذ الاشتغال بالعبث محذور عند العقلاء، فالقول بفساده يفضي إلى دفع هذا المحذور، فيكون فاسداً.

١ لم يثر على رواية بهذه العبارة في المجموع الحديثي هم. ورد في العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٥؛ والمقصود، ج ٢، ص ٢٩٧؛ وبهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٩٠. وقد ورد في النتائج الآتية قريباً بلفظ «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد» فراجع صحيح البخاري، ج ٢، ص ٩٥٩، ح ٢٥٥٠؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٢٤٣، ح ١٧/١٧١٨؛ سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٠٠، ح ١٤٦٠٦؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٧، ح ١٤.

والثاني والخامس - وهما منشأ لمفسدة لخالصة أو الراجعة - يقتضيان الحكم بالفساد؛ لاشتغال الحكم به على إعدام هاتين المقدمتين^١.
وأجيب بمتنع كونه ليس من الدين؛ فإنه هو المتنازع^٢.
ونمتنع كون المفسدة منافية للحكم بالصحة؛ لجواز كون المفسدة لم تنشأ من نفس المنهي عنه، بل لمنعه عن فعل مطلوب الشارع، كالبيع وقت النداء.
واعلم أن الأكثر من جمهور المعتزلة ولأشاعرة ذهبوا إلى أن النهي لا يدل على صحة النهي عنه، خلافاً لأبي حنيفة^٣، ومحمد بن الحسن^٤.
لنا: النهي لو دل على الصحة لزم إما صحة ما وقع الاتفاق على فساده، كصلاة الحائض، ونكاح المحرمات، وبيع الملاقيح والمضامين.
وأما تخلف المدلول عن دليله؛ لتحقيق النهي الشرعي عن الصور المذكورة، فإن تحقق الصحة فيها فيلزم الأول، وإلا فيلزم الثاني، ولأنه لو دل على الصحة لدلّ إما بلفظه، وهو باطل، إذ ليس موضوعاً له، أو بمعناه وليس لازماً له ذهباً.
احسبنا بأن المنهي عنه إما الشرعي أو غيرهما والثاني باطل؛ لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشرع على ما وضعه له، وإغلاؤه غيره من موضوع اللغة والعرف، كما في غير المنهي، ولأن النهي عن صلاة الحائض ليس عن الدعاء، فالمعنى الشرعي إما أن يمكن تحقيقه أو لا، والثاني باطل، وإلا لما صحّ النهي عنه، فإنّ المحال كما لا يصحّ الأمر به لا ينهى عنه، وإلا لصحّ أن يقال للأعشى والزمن: لا تطر ولا تبصر، فتبت أن المنهي عنه هو الشرعي - أي الصحيح - وهو ممكن التحقيق^٥.

وأجيب بمتنع انحصار الشرعي في الصحيح المعتبر في نظر الشارع، فإنّ الشرعي

١. نقل العلامة احتجاج المصدين في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٩ - ٩٠.

٢. والمجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٩١.

٣. نقله عنهما الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٢٠ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١١؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٠١.

٤. نقل الآمدي والعلامة احتجاجهما وأجابا عنهما، مرجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١١ - ٤١٢.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٠٣.

هو ما وضع الشارع اللفظ بإرائه، سواء كان صحيحاً أو باطلاً، وليس المراد به الأمور وإلا لاستحال النهي، ولاشفاؤه بما ذكر من الصور المنهي عنها، فإنها غير صحيحة وفاقاً، مع اقتضاء دليلكم صحتها.

سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ، كما يقول الموكّل لو كيّله في البيع، «لا تبع»، فإنه وإن نهاء عن الصيغة إلا أنه نسخ في الحقيقة، سلمنا لكن متعلّق النهي الأمور اللغوية، وهي ممكنة، وأمّا الشرعية فمنع إمكانها وتناول النهي لها.

والحق أنّ الصلاة مثلاً تصدق شرعاً على الصحيحة والفاسدة، لصحة تقسيمها إليهما فهي أعمّ منهما، والعام لا يدلّ على الخاص، وكذا البيع والنكاح وغيرهما، ونمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره، وإلا لما صحّ أن يقال لمن صلى صلاة فاسدة: «أعد صلاتك»، وحمله على المجاز مخالف للأصل

(البحث الثالث: المكلف إن أمكن خلّوه عن كلّ فعل [قال :

البحث الثالث، المكلف إن أمكن خلّوه عن كلّ فعل كالمستلقي، مع القول ببقاء الأكوان واستثناء الباقي أمكن قبّح للجميع، فجاز النهي عن جميع أفعاله، وإن لم يمكن خلّوه عن الجميع منتهى قبّح الجميع، وإلا لكان معذوراً فيه، لعدم تمكنه من تركه. ويصحّ قبّح جميع أفعاله على وجه، وحسنها على آخر، كالخارج من الدار المغصوبة إن قصد التصرف كان قبيحاً، وإن قصد التخلص كان حسناً، وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم آخر، وكذا الآخر، كما في بيع الأمّ دون ولدها الصغير وبالعكس، فيصحّ النهي عن أحدهما على سبيل التخيير والبدل، ولا يمكن القول بقبحهما معاً لأنّ التقدير قبّح أحدهما عند عدم الآخر، وهذا يصحّ في المختلفين دون الضدين، إذ وجود كلّ واحد من الضدين يوجب عدم الآخر، وما يجب لا يكون شرطاً في قبحه.

أقول : إذا أمكن خلو المكلف عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع أعضائه على قول من يرى بقاء الأكوان ، وأن الباقي مستغن ، وإنما اشترط الأول ؛ لأنه لو لا لكان المستلقي فاعلاً ؛ لسكونه حالاً فحالاً ، فلم يكن خالياً عن الفعل ، ولو لا الثاني لكان حافظاً لسكونه الأول ، فلم يكن خالياً عن الفعل ، ومثل بـ « المستلقي » ؛ لأنه أبعد أحوال المكلف عن ظهور الفعل ؛ ولهذا جعله الشارع آخر مراتب المعجز عن الصلاة ، لا أن هذا الحكم مخصوص به ، لأنه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما ؛ لأن القائم - مثلاً - إنما يؤثر في القيام حال حدوثه ، أما حال بقائه فلا . فعلى هذا يمكن قبح جميع أفعاله على جميع الوجوه ، وإلا لكان معذوراً في فعل ما منها ؛ لعدم تمكنه من بركه ، ولقبح نهيهِ ، وإلا لزم التكليف بالمحال ، ويمكن قبح جميع أفعاله على وجه دون وجه ، فيصح نهيهِ عنها أجمع من ذلك الوجه دون الآخر ، كالخروج من الدار المغصوبة ، فإنه قبيح إن قصد به التصرف في المغصوب ، وحسن إن قصد به التخلص من الغصب .

ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتاً له مطلقاً - أي غير متوقف على شرط - فيحسن النهي عنه كذلك ، وقد يكون مفسدته مشروطة بعدم آخر أو بوجوده وبالعكس ، أي ويكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة بعدم الأول أو بوجوده ، فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الآخر أو وجوده ، وكذلك الآخر .

فالأول ، كبيع المملوكة دون ولدها الصغير ، وكبيعه من دونها ، فالنهي عن بيع كل منهما إنما هو عند عدم بيع الآخر ، فهو نهي عن التفريق بينهما ، ولا يمكن القول بقبح الفعلين معاً ؛ لأن التقدير أن أحدهما إنما كان قبيحاً بشرط عدم وجود الآخر ، فإذا انتفى الشرط - بأن وجد الآخر - انتفى القبح .

وأما الثاني ، فكنتكاح أحد الأختين ، فإنه مفسدة عند نكاح الأخرى ، فنهي عن كل منهما عند وجود الآخر ، فهو نهي عن الجمع بينهما ، وهذا الحكم - أعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر - إنما يصح في المحتلين اللذين يمكن اجتماعهما ، أما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا .

أما في صورة ما إذا كان كلّ منهما مفسدة عند عدم الآخر؛ فلأنّ وجود كلّ منهما يوجب عدم الآخر؛ لاستحالة اجتماع الصّدين، وما يجب للشيء لا يكون شرطاً في قبّحه، بل يكون قبّحه مطلقاً غير مشروط. وأشار المصنّف إلى ذلك بقوله: «وما يجب لا يكون شرطاً في قبّحه».

وأما في صورة ما إذا كان كلّ منهما مفسدة عند وجود الآخر؛ فلأنّ المفسدة حينئذٍ تكون مستحيلة لتوقّفها على المستحيل، وهو اجتماع الصّدين، فلا يصحّ توجيه النهي إلى أحدهما.

والمراد من قوله: «وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الآخر» أي تكون المفسدة مشروطة بذلك العدم، لا مجرد قترانها به، وإلاّ لتناول ذلك المفسدة المطلقة كالظلم والكذب، فإنّ كلّاً منهما مفسدة عند عدم الآخر، كما هو مفسدة عند وجوده.

[المقصد الرابع في العام والخاص]

[الفصل الأول في ألفاظ العموم]

قال :

المقصد الرابع في العام والخاص . وفيه فصول :

الأول في ألفاظ العموم . وفيه مباحث :

الأول : « العام » هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد ، فبالأول خرجت الذكورات ، سواء كانت لواحد أو لاثنتين أو لجماعة أو اسم عدد ، وبالثاني الاسم المشترك ، والحقيقة والمجاز ، ونحو « ضرب زيد عمراً » ، ولفرق بينه وبين المطلق ، لأن المطلق دلّ على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدّد ، والعام يدلّ على الماهية باعتبار تعدّداتها ، والعموم من عوارض الألفاظ فإن استعمل في المعاني ، كعمّ الجذب والخصب ، والخمر والمطر فمجاز ، بدليل السبق إلى الذهن . [تهذيب الوصول ، ص ١٢٧]

أقول : قدّم البحث في العام على الخاص ؛ لكون العام أصلاً للتخصيص ، ولكون فصل العام وجودياً وهو المستغرق ، وفصل الخاص عدمه ، وهذا التعريف في المحصول^١ . فباللفظ يخرج الإشارات والمعنى ، وبالمستغرق لجميع ما يصلح له

يخرج النكرات : كـ «رجل» و «رجلين» و «رجال»، فإن رجلاً يصلح لكل واحد من الرجال، ولكنه لا يستغرقها، وكذا ابنيان، ويخرج أسماء العدد، كمشرة؛ فإنها صالحة لكل عشرة، وليست مستغرقة لها وإن استغرقت أحادها. وبحسب وضع واحد يخرج المشترك بين معنيين أو معاني عند مجوزي استعمال المشترك في كل معانيه، والحقيقة والمجاز عند مجوز استعماله فيهما معاً؛ فإنه يستغرق المجموع لكن بحسب وضعين فصاعداً، ويخرج به أيضاً الجمل نحو: «ضرب زيد عمراً» فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له، لكن لا بحسب وضع واحد.

قال قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر:

استغراقه مسوع؛ لأنه صالح لصدور جميع أنواع الصرب من زيد، ووقوعها على جميع أعضاء عمرو، ولم يدل على ذلك

وقال ويحور أن يقرأ «صرت زيد عمراً» بصيغة المصدر، وتوحيده أن ضرباً

المضاف مستغرق لجميع ما يصلح له وليس عاماً^١

وهو حمل حسن إن لم يقل أبو الحسين بعموم المصدر المضاف^٢.

قال في النهاية: نسم استغراق اللفظ مشتركاً لجميع ما يصلح له^٣ وإن استغرق معانيه كلها؛ لأنه صالح لكل واحد من جزئياتها، وهو غير مستغرق لها «وكذا الحقيقة والمجاز»، فإن اللفظ وإن استغرقهما لكنه غير مستغرق لجميع جزئيات كل منهما، مع صلاحيته لهما، فيخرجان بالقيد الأول.

ويمكن أن يقال - وقد ذكره الشيرازي^٤ -: إنه احترز بالقيد الأخير عن خروج اللفظ المشترك، والحقيقة والمجاز إذا كان عامين من حد العام، لا أنه احترز به عن دخوله في حده، فإن «الأقراء» بحسب وضع للأطهار يعمها مع عدم استغراقه لجميع ما يصلح له مطلقاً؛ لأنه غير شامل لجزئيات الآخر أعني العيض مع

١ لم نثر على قوله.

٢ راجع المعتمد، ج ١، ص ١٨٩.

٣ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٤.

٤ لم نثر على كلامه.

صلاحيتها لها في الجملة، وإن كان لا بحسب الوضع الأول، وكذلك «أسود» يتناول كل أسد وشجاع لا بحسب أول وضع، فتولا القيد الأخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاماً، فلا ينعكس، ويؤيده قوله عقيب: فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهومه معاً. ولو كان مراده إخراجاً من عموم لقال: فإن تناوله لمفهومه معاً لا يقتضي عمومه، وأيضاً القيد المفيد للإخراج لا بد وأن يكون مخصصاً له، بحيث يكون معه أخص منه بدونه، وهنا على العكس؛ فإن المستغرق لما يصلح له مطلقاً أخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد.

وأما قوله «ضرب زيد عمراً» فليس به خارج بالقيد الأخير، بل بالأول؛ إذ ليس مستغرقاً لجميع ما يصلح له؛ لأن المراد عموم الجزئيات لا عموم الأجزاء، وهذه الجملة ليست لها جزئيات تستغرقها وإن كانت ذات أجزاء، والباء في «بحسب» يتعلق بـ «يصلح».

وقال المرتضى: العام ما تناول لفظه شئين فصاعداً^١، ونقض بلفظة النسبية والجمع المنكر واسم العدد.

وقال أبو الحسين: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له^٢، ونقض بمثل «ضرب زيد عمراً» وباسم العدد كـ «عشرة» فإنها مستغرقة لجميع ما يصلح لها. أعني أجزائها.

قال في النهاية:

مثل «ضرب زيد عمراً» جملة من المحدود، و«المعرد» و«العشرة»، وإن استغرقت الأجزاء إلا أنها لا تستغرق الجزئيات^٣

وقال قاضي القضاة العام لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اللغة من غير

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٤.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٩٧.

٣. المعتمد، ج ١، ص ١٨٩.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٠.

زيادة^١. واحترز بقوله : «من غير زيادة» عن التثنية والجمع.

واعترضه أبو الحسين بأنه يخرج منه الجمع إذا دخله لام الجنس كالرجال^٢. واعتذر عنه المصنف رحمه الله بأنَّ لغالب استعمال الزيادة في آخر الكلمة^٣، ثمَّ قال : الأقرب أنَّ العامَّ هو اللفظ الواحد يتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارد فخرج بالواحد نحو «ضرب زيد عمراً»، وبالمتناول بالفعل النكرة وأسماء العدد لتناولهما بالقوة ما لا يتناهى، ويقول : «مع تعدد موارد» ما يدلُّ على معنى واحد^٤.

وقيل على تعريف المصنف : إنَّه غير منعكس بخروج «الرجال» و «كلَّ» منه؛ لأنَّ التعريف يقتضي أن يكون للعامَّ معانٍ متعدّدة صالحة لكلِّ واحد منها، فإذا استغرق جميعها كان عامّاً ونحو «الرجال» ليس كذلك؛ لأنَّه لا يصلح للأفراد المستغرقة.

وبالحملة : أنَّ الاستغراق المراد فيها غير الاستغراق في «مَنْ» و «ما»؛ ومن ثمَّ لم يسلَّم تعريف من نقض. وأجيب بأنَّ نحو «رجال» يصلح لكلِّ جماعة من الادميين، فإذا عرِّف استغرق جميع الجماعات إذا كان صالحاً لكلِّ واحد منها.

ثمَّ الفرق بين المطلق والعامَّ أنَّ لكلِّ شيء حقيقة، هو بها ذلك الشيء، وهي مع قطع النظر عمّا يعايره ليست إلّا تلك الحقيقة، فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامّة ولا خاصّة، ولا مسلوياً عنها شيء من ذلك، مع صلاحيتها لاقتران كلِّ واحد منها بها على البذل. فإن أخذت مقترنة بالوحدة فهي واحدة، وبالكثرة كثيرة، وبالصوم عامّة، فاللفظ لدالٌّ على الحقيقة من حيث هي هي

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١١٩٠ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٠.

٢. المعتمد، ج ١، ص ١٩٠.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢، ١١٠.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٤.

أي مع قطع النظر عن مغايرها - مطلق، كـ «الإنسان» وباعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا تنحصر بها عام، كـ «الرجال» وبالكثرة المحصورة اسم العدد كـ «خمسة رجال» وهو في العدد محدود واعدد عارضة، وبالكثرة غير المحصورة، ولا الشاملة للجميع المنكر كـ «رجال» وإن أخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة، كـ «الرجل» للمعهود، وغير معينة نكرة كـ «رجل» ويستى الشخص المنتشر، فظهر أن المطلق أعم من العام؛ لكون مدلول المطلق الماهية من حيث هي هي، ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة. والفرق بين النكرة والمطلق؛ فإن مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة، ويظهر خطأ من قال: إن المطلق هو الدال على واحد لا بعينه، فإن كونه واحداً من غير تعيين قيدان زائدان على الماهية^١.

ثم اتفق على عروض العموم للألفاظ حقيقة، واختلف في عروضه للمعاني فسمعه الأكثرون، كالمرتضى^٢ وأبي الحسين^٣ والغزالي^٤.

وقيل: حقيقة في المعاني أيضاً^٥.

لنا لو كان حقيقة في معنى ما لا طرد؛ لما مر من أنه دليل الحقيقة، لكنه لا يطرد في زيد وعمرو؛ إذ لا يقال لهما: عام حقيقة ولا مجازاً.

ويشكل بأن القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل بعروضه لكل معنى، بل بعروضه لمعاني كلية لها جزئيات متعددة، وما ذكرتموه من المثال بـ «زيد» و «عمرو» ليس كذلك، فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد. سلّمنا، لكن لا يلزم من دلالة الاطراد على الحقيقة دلالة عدمه على عدمها؛ لجواز كونه أخص كالعلامة.

١ لم نشر على قائله، نعم، نقله الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣١٤.

٢ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٠٠.

٣ المعتمد، ج ١، ص ١٨٩.

٤ المستصفى، ج ٢، ص ١٠٦.

٥ القائل هو أبي الحاجب والقاضي المضدي في مختصر المسهب، المطبوع مع شرحه، ج ٢، ص ١٠١.

قالوا : أطلق أهل اللغة العموم على المعاني إطلاقاً ظاهراً شائعاً كـ «عمّ العطاء» و «عمّ الجذب» و «عمّ الخصب» ومطر عامّ وغير عامّ، والاستعمال دليل الحقيقة. وأجيب بأنّ هذا الإطلاق مجاز؛ لسبق اللفظ إلى الذهن عند إطلاق لفظ «العام». ولو كان حقيقة في المعنى أو في العذر المشترك بينهما لم يستحقّ ذلك سبق.

[البحث الثاني : الحق أنّ للعموم صيغة تدلّ عليه] قال

البحث الثاني : الحق أنّ للعموم صيغة تدلّ عليه ، وهي إمّا أن تتناول العقلاء وغيرهم مثل : «كلّ» و «جميع» و «أيّ» في الاستفهام والمجازاة ، أو تختصّ العقلاء كـ «من» في المجازاة والاستفهام أو غيرهم ، كـ «ما» و «متى» و «أين» و «حيث» . وقد يستعمل في الدلالة على الاستفراق إلى الضمّام لفظ آخر كـ «لام الجنس» مع الجمع ، والإضافة كـ «عبيدي» ، وحرف السلب مع النكرة . وقد يستفاد العموم من المعروف مثل : «حَرَمْتَ عَلَيْكُمْ أَشْهَتَكُمْ» ، أو من العقل ، كدليل الخطاب .

ومنع السيّد المرتضى من دلالة الصيغ على العموم ، وهو مذهب الواقعية . لنا ، لو كان قولنا : «من دخل داري» مثلاً للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ، ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كلّ محتمل ، ولو كان «من دخل داري أكرمه» مشتركاً لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كلّ فرد ، ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ، ولو لم يكن «كلّ» للعموم لما ناقض «قام كلّ إنسان» «ما قام كلّ إنسان» الدالّ على الجزئي ، ولأنّهم إذا عبّروا عن العموم أنوا بهذه الصيغة ، وكذا جمع والنكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ، ونقيض الجزئي كلي .

احتجّ السيّد على الاشتراك بوجهين : حسن الاستفهام والاستعمال ، وصحّة الاستثناء تدلّ على عموم ما ادّعينا عمومه .

والجواب : الاستعمال قد يوجد مع المجاز ، فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة ،
والاستفهام قد يحسن لأجل كون اللفظ مشتركاً بل لتحقيق إرادة الحقيقة دون
المجاز . [تهذيب الوصول ، ص ١٢٧ - ١٢٨]

أقول : اختلف في أنه هل للعموم صيغة تدلّ عليه بالوضع في لغة العرب ، أم لا ؟
فأثبتته جماعة من المعتزلة^١ والشافعي^٢ وكثير من الفقهاء والرازي^٣ والمصنّف ،
وزعموا أنّ استعمالها في الخصوص مجاز ، ونفاه المرجئة والمرتضى^٤ والواقفية^٥
وقيل : بل هي موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز^٦ .
ونقل عن الأشعري اشتراكها وانتوقف فيه^٧ ، ووافقه القاضي أبو بكر في الثاني^٨ .
احتج الأولون إجمالاً وتفصيلاً
أما الإجمال فلو جود الداعي وانتفاء المانع والقدرة عليه ثابتة ، ومنى كان كذلك
وجب تحققه .
أما الأول : فلأنّ العموم معنى ^{لشئ} يشترط الحاجة إلى التعبير عنه وإفهام السامع إياه ،
ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بإزائه ، ولا مانع له عن ذلك ، وذلك معلوم عنده
فكان باعثاً له ، وثبوت القدرة عليه ضروري .
وأما الثاني : فلو جوب الفعل عند ثبوت القدرة والداعي مع انتفاء المانع .
وأما التفصيلي فهو إقامة العبّارة على أنّ كلّ ما هو من الألفاظ المدعى وضعه
للعوم لغة فهو كذلك ، فنقدّم عليه بيان أقسامها .

١ و ٢ نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٤١٧ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم

الأصول ، ج ٢ ، ص ١٢١ - ١٢٢

٣ . المحصول ، ج ٢ ، ص ٣٦٥

٤ . الذريعة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٢

٥ . حكاة عن قوم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٤١٧ ، والسبكي في الإبهاج في شرح

المنهاج ، ج ٢ ، ص ٨ - ١٠

٦ و ٧ . نقله عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٤١٧ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم

الأصول ، ج ٢ ، ص ١٢٢ ، والقاضي العزدي في شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠٢

واعلم أنَّ اللفظ المفيد للعموم لغةً إمَّا أن لا يتوقَّف إفادته إمَّا على انضمام لفظ آخر إليه أو يتوقَّف.

والأوَّل إمَّا للعقلاء وغيرهم، أو يختصُّ بهم دون غيرهم، أو بالعكس.
فالأوَّل «كلّ» و «جميع» و «أيّ» في الاستفهام والمجازاة، مثل: «أيّ عبدٍ رأيت؟ وأيّ ثوبٍ لبست؟ وأيّ عبدٍ أكرمك فهو حرّاً وأيّ ثوبٍ لبست فهو لك». والثاني في المجازاة والاستفهام، كـ «من»: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^١، ونحو: «من أبأك هذا».

والثالث إمَّا أن يتناول جميع من عد العقلاء، كلفظ «ما» نحو قوله تعالى: ﴿مَا أَتَيْنَكُمُ الرُّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^٢، و ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾^٣ أَلَا تَتَّبِعُنِ أَقْصَيْتَ أَمْرِي^٤

أو البعض، كلفظ «متى»: فإنه يعمّ الزمان، كقوله تعالى: ﴿مَتَى هَذَا الْوَعْدُ﴾^٥، وقول الشاعر:

متى تأتني تمشو إلى ضوء ناره تجد خير نارٍ عندها خير موقد^٦
ولفظ «أين»: فإنه يعمّ المكان، كقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾^٦، ونحو «أين وجدت العلماء فأحسن إليهم».

وأما الثاني: وهو المحتاج في إفادته العموم إلى اقتران لفظ آخر به، كالجمع الذي لا يفيد العموم إلا باضمام لام لجنس إليه كـ «الفقهاء» أو بإضافته كـ «عبيدي»، وكالنكرة التي لا تفيد العموم إلا عند دخول حرف السلب مثل: «لا رجل في الدار».

واعلم أنَّ العموم كما يستمد من اللغة فكذا يستمد من غيرها، وهو إمَّا العرف

١. الطلاق (٦٥): ٣.

٢. العشر (٥٩): ٧.

٣. طه (٢٠): ٩٢ و ٩٣.

٤. الملك (٦٧): ٢٥.

٥. الشاعر هو العطية نقل عنه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٢.

٦. التكوين (٨١): ٢٦.

مثل : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾^١ ، فإنه يفيد عرفاً تحريم سائر أنواع الاستمتاع .
وإنما العقل وهو ثلاثة :

الأول : أن يكون اللفظ مفيداً للحكم وعلمته ، فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجهز العمل بالقياس مطلقاً أو هذا النوع - وهو منصوص العلة - كشيخنا .

الثاني : أن يكون العموم مستفاداً من سؤال السائل مثل أن يُسأل ﷺ عَمَّنْ أَفْطَرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ، فيقول : « عليك الكفارة » ، فيعلم شمول هذا الحكم لكل مفطر .

الثالث : دليل الخطاب عند القائلين به مثل : « في سائمة الغنم زكاة » : فإنه يفيد انتفاء الحكم عن كل ما عدا السائمة .

والدليل على أن « مَنْ » في الاستفهام للعموم أنها لو لم تكن له لكانت إما للخصوص خاصة ، أو لهما على الاشتراك ، أو لواحد منهما .

ويبطل الأول بحسن الجواب بالعموم : لوجوب مطابقة الجواب للسؤال ، والثاني باطل بحسن الجواب بكل واحد من العقلاء عقيب سؤال « من عندك ؟ » .

ويبطل الثاني : بأنه خلاف الأصل على ما مرّ ، ولأنه على تقديره لم يحسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص ، فإذا قيل : « من عندك ؟ » يقول : « من الرجال أو من النساء » ، فإذا قيل : « من الرجال » ، قيل : « من العرب أو العجم » ، فإذا قيل : « من العرب » ، قيل : « من ربيعة أو مضر » ، وهو يستقيح عند العقلاء من أهل اللسان ، وإنما قلنا : يجب الاستفهام : لأن القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده أو له وللعموم على الاشتراك لا يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص .

وأما الآخر ، وهو عدم وضعها لواحد منهما فباطل وفاقاً .

ويشكل باحتمال وضعها للقدر المشترك بينهما ويمنع الإجماع على عدمه .

وأما عمومها في المجازاة، فلأنَّ السيّد إذا قال لعبده: «من دخل داري أكرمه» حسن إكرام كلّ واحد حتّى لو همل بعض الداحلين استحقّ الذمّ واللوم، ولو كان للخصوص وحده لما حسن إكرام كلّ واحد، وكذا لو اشتركت لم يحسن إكرام الجميع حتّى يستفهم ويظهر له أنّ المراد عموم، ولا يجوز كونه موضوعاً لا لواحد منهما؛ للإجماع على بطلانه، ولحسن الاستثناء؛ فإنّه يحسن استثناء كلّ صنف من أصناف العقلاء مثل «من دخل داري أكرمه إلّا الجهّال والظالمين» وهلمّ جرّاً. والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي، وهذا بعينه دالّ على أنّ «ما» هي المجازاة والاستفهام للعموم وقدم «من» لاختصاصها بالعقلاء.

وأما لفظ «كلّ»، فلأنّه لولا عمومها لما ناقض «قام كلّ إنسان»، «ما قام كلّ إنسان»، والتالي باطل، لاستعمال أحدهما في تكذيب الآخر عرفاً فكذا لغة، وإلّا لزم النفل المحال للأصل، وأما الملازمة؛ فليعدم تحقّق الناقض إلّا إذا كان «كلّ» يفيد العموم، لأنّ النفي عن لكلّ لا يتناقض الإثبات في البعض واعترضه المصنّف:

بأنّ تناقض القولين المذكورين لا يوقّف على عموميّة «كلّ»؛ إذ على تقدير كون «كلّ» سور إيجاب جزئي يكون سلبه سور سلب كلي، كما في قولنا: «واحد من الناس كاتب»، و«ليس واحد من الناس بكاتب»، وأيضاً يكفي في التناقض اتّحاد المورد^١

ويشكل بأن «ليس كلّ» غير موضوعة للعموم اتفاقاً، ولا استعمال أهل اللغة إتياء في غير العموم كما في قولهم: «ما كلّ بيضاء شحمة»، ولا كلّ سوداء تمرّة» وليس موضوعاً لبعض مخصوص وهو ظاهر، فيكون تقيضه وهو «كلّ» مفيداً للعموم، وهو المطلوب.

وقوله: «اتّحاد المورد يكفي في التناقض» مسلّم إلّا أنّ توارّد القولين على شيء واحد إنّما يعلم إذا كان أحدهما كنيّاً، لعدم دلالة أحدهما على جزئي معيّن،

وهذا يدل على أن لفظة « جميع » للعموم.

واستدل على أن الجمع المعرف للعموم بتأكيده بالعام كقوله تعالى : ﴿ قَسَبَدَ الْمَلَكُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾^١.

وردة بتأكيد جمع السلامة وجموع القلة لمعرفة والتكرار.

وردة بالتزام عمومية جمع السلامة.

وقول سيبويه محمول على المنكر. ونمنع تأكيد الأخيرتين وهو مذهب البصريين^٢.

وقول الشاعر - :

قد صرت الكرة يوماً أجمعاً^٣ شاذ.

وأما الكرة المنقطة : فلأنها تقيض المثبتة : إذ قولنا : « في الدار رجل » يناقض قولنا « لا رجل في الدار » ، والأول (غير دال على) العموم وفاقاً ، فكون الثاني دالاً عليه ، وإلا لما تناقضا ؛ لأن الإيجاب الجبرني يتامض السلب الكلّي . قال المرتضى :

حسن الاستفهام كقوله . « هل قصدت العموم أو الخصوص » ؛ لأنه لو قال : « ضربت من في الدار » ، حسن أن يقال له . « أضربت معهم أباك وأخاك ؟ » والاستفهام طلب الفهم ، وطلبه عند وجود المقتضي للفهم عيب ، وهو قبيح ، وبلا استعمال في كل متهما ، وهو دليل على الحقيقة في كل منهما^٤.

والجواب بالمعارضة بأن كل صيغة من المذكورات يصح استثناء أي فرد منها ، والاستثناء دليل العموم ، ويمكن أن يكون هذا دليلاً برأسه ، على أن الصيغ للعموم.

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، والآية في الصعر (١٥) - ٣٠٠ .

٢ . راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ١٥٨ .

٣ . الشاعر هو النابغة ، وقد نقله عنه العلول بن أحمد في المعجب ، ج ١ ، ص ٦٤ - ٦٥ ، « قع » .

٤ . الدرجة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ٢٠٩ ، لكن يجازي أخرى بهذا المضمون .

وأما النقص فنمنع دلالة الاستفهام على الاشتراك؛ لأنه قد يراد لتحقيق إرادة الحقيقة من اللفظ دون مجازة، مع عدم لاشتراك بين الحقيقة والمجاز؛ ولهذا يجاب بإعادة اللفظ، كما لو قال: «ضربت القاضي»، فيحسن أن يقال: «ضربت القاضي؟» فيقول: «نعم، ضربت القاضي»، ولو لم يحسن الاستفهام إلا عند الاشتراك لتوقف حسن الجواب على الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة؛ إذ القائل بوضعه للعموم والخصوص لم يخصصه بمرتبة من الخصوص، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز؛ لوجوده مع المجاز.

[البحث الثالث في مسائل اختلف فيها]

قال :

البحث الثالث في مسائل اختلف فيها

منها: المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم، خلافاً للجبالي، لعدم دلالة «أكلت الخبز وضربت الماد» عليه، وعدم تأكيد بـ «الجمع» وعدم وصفه به.

وقولهم: «أهلك الناس الدرهم الأبيض والدينار الصغير» مجاز؛ لعدم إطراده، كما في قوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُورٌ» إلا الذين آمنوا.

ومنها: الجمع المنكر ليس للعموم، خلافاً له؛ لصديق «جاءني رجال ثلاثة وأربعة»، ومورد التقسيم مشترك، وأقل الجمع ثلاثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية، وامتناع أنصاف أحدهما بما يدل على الآخر، واختلافهما في الضمائر.

احتج القاضي أبو بكر وأبو إسحاق بقوله تعالى: «وَكُنَّا لِمُعْكِيهِمْ شَهِيدِينَ»، «إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ»، «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلْيَاتِيهِ السُّدُسُ»، ويقولون: «الاثنتان فما فوقها جماعة».

والجواب: أنه مضاف إلى الفاعل وهو الحاكم، والمفعول وهو المتحاكمان، والاستماع لموسى وهارون وفرعون، وحجب الأخوين مستفاد من السعة، ولا مانع في الآية منه، والحديث المراد به إدراك فضيلة الجماعة.

أقول : المَعْرِفُ بلام الجنس كـ «الإنسان والفرس» للعموم عند أبي علي
الجبائي^١ والميرزا^٢ وبعض الفقهاء^٣ وبعض متأخرين^٤.
وقال آخرون : ليس له : لصحة «أكلت الخبز» و «شربت الماء» مع عدم دلالة
على الجميع.

ويشكل بأنه مجاز وقرينته امتناع «أكل كل خبز» و «شرب كل ماء»،
ولعدم صحة تأكده بالجمع، فلا يقال : «جاءني الفقيه أنفسهم» و «لا رأيت العالم
أعينهم»، وعدم صحة وصفه به، فلا يقال : «جاءني الفقيه العلماء الفضلاء».
واعترض بأن شرط التأكيد والوصف تطابق الصيغة، وهو مفقود هنا.
ويشكل بتبعيتهما معنى الجمع لا لفظه، ومن ثم لو سمي أحد بـ «العلماء»
لم يجز أن يقال : «العلماء الفضلاء» بل «الفاضل»، ولو سمينا جملة من الناس
بـ «العالم» قيل : «جاء العالم العاقلون لا العالم العاقل».
قالوا في الأمثال : «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر»^٥، وفي القرآن :
﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ • إِلَّا الَّذِينَ ءَاتَوْا قَسَمَتْنِي مِنْهُ، وَالْاِسْتِثْنَاءُ إِخْرَاجُ
مَا لَوْلَا لَوْجِبَ دَخُولُهُ.
وأجيب بأنه مجاز، إذ لا يطرُد، فلا يقال : «أهلك الناس الفرس السوابق
والجارية الحسان والطعام الطيبة»، وكذا لا يقال : «رأيت الرجل إلا المؤمنين»،
ولأن الخسارة لما لزم جميع أفراد لإنسان عدا المؤمنين جاز الاستثناء
المذكور^٦.

١- ٢. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢ ص ١٣٦٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢،
ص ١٦٤، والسبكي في الإيهام في شرح المنهاج ج ٢، ص ١٠٢.
٣. منهم البيضاوي والسبكي، مراجع الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢، والقاضي المضدي في
شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٠٢.

٤. نقله الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٣٦٧ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٦٥.

٥. العصر (١٠٣) : ٢ و ٣.

٦. المجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٦٧.

وأما الجمع المنكر كـ «رجال» فإنه معمول عند الجبائي^١، وخالفه الباقر، وهو الحق، لصحة تعيينه بما لا يفيد العموم، ولنت تابع للمنوت في الشمول وعدمه، فيقال: «جاءني رجال ثلاثة وأربعة وخمسة» وهكذا، ويصح تقسيم رجال إلى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الأعداد، فيقال: «جاءني رجال إما ثلاثة أو أربعة أو خمسة»، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ومعايير لها، فلا يدل على العموم.

وبشكل الأول يمنع مساواة النعت للمنوت في الشمول؛ لأن النعت إنما يقصد به في الأغلب التخصيص، كما في المركبات لتقييدية، ولو كان مساوياً للمنوت في العموم لما أفاد تحصيماً

وبشكل الثاني يمنع أنه تقسيم بل تردد، والمرتد لا يجب اشتراكه بين الأجزاء المرتد بينها، كقوله: «هذا الشخص إما إنسان أو فرس»، وهذا العدد إما روج أو فرد.

احتج الجبائي بصحة استثناء أي عدد شاء، لمصحح «جاءني رجال إلا عشرة، أو مائة»^٢.

وأحيب بمنع صحة الاستثناء^٣، ولو سلم دل على أن المراد عدد يزيد على العدد المستثنى منه؛ لما يتناهى من تقسيمه إلى الأعداد.

وإذا ظهر ذلك فأقل الجمع لازم لأي مرتبة فرصت، فيحمل عليه من حيث لزومه، لا من حيث الوضع له والقصور عليه، واختلف في أقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعية للجمع كـ «رجال» فقال المحققون - كمشايخ المعتزلة^٤ - وبعض الفقهاء - كأبي حنيفة^٥ والشافعي^٦ - ثلاثة^٧، وروي عن ابن عباس^٨.

١ نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٧٥، والبيهقي في منهاج الوصول إلى علم الأصول، المطبوع مع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١١٥، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٧٥.

٢ نقله عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٧٥.

٣ المجيب هو العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٧٦.

٤ - ٧. نقله عنهم الأمل في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٥، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٦٨.

واختاره الرازي^١.

وقال مالك^٢ وداود^٣ والقاضي أبو بكر^٤ وأبو إسحاق^٥ والفرزالي^٦ وبعض أصحاب الشافعي : اثنان^٧. ونقل عن زيد بن ثابت^٨.

لنا : فرّق أهل اللغة بين الصيغتين «رجال» و «رجل»، كما فرّق بين «رجل» و «رجلين» و «رجال». قال المصنف :

يمكن الفرق بينهما بأنّ التثنية لا تصدق على ما زاد، والجمع يصدق على الاثنين فصاعداً، ولعدم صحّة وضعه به بحيث يقال : «الرجلان العلماء»، و «الزيدان العاضلون». ولا تفرقهما في لصائر يقال : «الرجلان قاما، والرجال قاموا»^٩.

وأورد عليها افتراق تطابق الصيغ لفظاً، وذكره المصنف وجوابه مرّ فيما لو سئنا رجلاً بالزيدان... إلى آخره.

ولنا أيضاً : ما روي أنّ ابن عباس قال لعثمان : لِمَ صار الأخوان يردّان الأمّ من الثلت إلى السدس، وإنّما قال الله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ لَكُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾^{١٠}. والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة؟ فقال عثمان : لا أستطيع أن أردّ قضاء قضى به من قبلي ومضى في الأمصار، ولم يكره عثمان، وكانا من جسيم العرب، فكان اتفاقهما حجة، هكذا احتجّ به فخر الدين في معراج الغيب^{١١}.

احتجّوا بقوله تعالى : ﴿ وَكُنَّا لِأَحْكَامِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾^{١٢} والضمير يعود إلى داود

١. المحصول، ج ٢، ص ٣٧٠.

٢-٥. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٥، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٦٨.

٦. راجع المستقصى، ج ٢، ص ١٤٩.

٧ و ٨. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٥، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٦٨.

٩. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٦٩ بتأنيدي في العبارة.

١٠. النساء (٤) : ١١.

١١. التفسير الكبير، ج ٥، ص ٢٢٣، ذيل الآية ١١ من النساء (٤).

١٢. الأنبياء (٢١) : ٧٨.

وسليمان، ويقول تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾^١، وهو عائد إلى موسى وهارون، ولولا صدق الجمع على الاثنين لما صدق عليهما ضميره، ويقول: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَيِّهِ السُّدُسُ﴾^٢، مع تحقق العجب بأخوين إجماعاً، ويقول تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾^٣ والتقييد بفوق الاثنين إنما يحسن إذا صلح لفظ «النساء» للاتنين، ويقول عليه السلام: «الاثنان وما فوقها جماعة»^٤.

والجواب: أن «الحكم» مصدر يصح إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول، وهذا قد أضيف إلى الماعل، وهو الحاكم، وإلى المفعول وهو المتحاكمان، وهم ثلاثة. قال المصنف.

سنع صفة إضافته إلى الفاعل وسمول دفعة وإن جاز على البدل، والاستماع لموسى وهارون وهرعون، و«فوق اثنين» في أي ميت فرض يكثرهن، فيصدق النساء، وحجب الأخوين مستفاد من لينة لا من الآبة، وهي غير مانعة منه، إذ لا يلزم من كون الإخوة عاجبين عدم لحجب الأخوين والمراد بالحديث إدراك فصله «جماعة في الصلاة»، وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع، إذ هو موضوع بحث، للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعداً بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كـ«رجال»^٥.

قال :

ومنها «مثل لا يستوي»، قيل: إنه للعموم؛ لأنه نفي دخل على تكررة فيهم، وقيل: ليس للعموم؛ لأن نفي الاستواء أعم من نفيه من كل الوجوه أو من بعضها، ولا دلالة للعموم على الخاص.

١. الشراء (٢٦) ١٥

٢ و٣. النساء (٤) ١١

٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام ج ٢، ص ٦٦، ح ٢٤٨؛ سر بن ماجة، ج ١، ص ٣٦٢، ح ١٧٢؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ٥، ص ٤٧٧، ح ٨٠٢٧ مع اختلاف يسير.

٥. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٧٤.

والتحقيق : أنَّ النفي فرع الإثبات ، فإن جعلنا « الاستواء » عاتماً حتى لا يصدق على الشئيين إلا مع تساويهما من كل الوجوه ، كان نفيه نفياً للعموم فلا يكون عاتماً ، وإن جعلنا الاستواء صادقاً على الشئيين باعتبار تساويهما - ولو في أمر ما - لم يكن عاتماً ، فيكون سلبه عاتماً .

ولكن قيل : في الإثبات أنه للعموم وإلا لصدق التساوي على المتباينين ، لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما .

وقيل بالمنع ، وإلا لم يصدق مطلقاً ، إذ المموزات مختلفة ، والأقرب للبناء في ذلك على العرف .

ومنها : الخطاب المصدّر بالنهي ^(١) ، مثل : « يتأينها ألين » ليس للعموم إلا بدليل خارجي ، لأنه موضوع للمخاص لفة ، ولأن إخراج الغير ليس تخصيصاً .

واحتج أبو حنيفة وأحمد بالعادة الدالة على أمر العوام بتصدير أمر الكبير .

والجواب : إذا عرف إرادة الجميع صح ذلك كضلة للعرف .

[تهذيب الوصول، ص ١٣٠ - ١٣١]

تحقيقاً كقولهم

أقول : اختلف في مثل نفي الاستواء ، كقوله تعالى : « لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ »^١ ، فذهب أكثر فقهاء الشافعية إلى أنه للعموم ، بمعنى عدم تساويهما في شيء أصلاً^٢ . ومنعه أبو حنيفة^٣ والرازي^٤ والمصنف .

وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم ، فعند الشافعية لا تتحقق وإلا لساوى المسلم في هذا الحكم^٥ ، وتتحقق عند أبي حنيفة^٦ .

١ . الحشر (٥٩) : ٢٠ .

٢ . نقله عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ١٧٦ .

٣ . حكاه عنه الأمل في الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٤٥٧ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

٤ . المحصول ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

٥ . نقله عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ١٧٦ .

٦ . حكاه عنه الأمل في الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٤٥٧ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

احتج الشافعية بأن الجملة نكرة في سياق النفي، وهي للعموم فتعم لما مر، ولأن المساواة التعنّية إما أن تحمل على مطلق المساواة، أو على مساواة مخصوصة، والثاني باطل؛ إذ ليس في اللفظ إشعار بتلك الخصوصية، فتعين الأول، وذلك يقتضي العموم؛ لأن المطلق لا ينتفي إلا بانتفاء جميع جزئياته.

احتج النافور بأن نفي المساواة قابل للتقسيم إلى نفيها من كل وجه، ونفيها من وجه، والعام لا يدل على الخاص.

قيل.

مسلم عدم دلالة على الخاص من هذه الجهة، لكنه لم لا يدل عليه من جهة أخرى؟ وهو أن الاستواء المعنى أعم من أن يكون من بعض الجهات أو من كلها،

وفي الأعم يستلزم في الأحص فيلزم نفي الاستواء من كل الوجوه^١

والحق أن يقال: المعنى فرع لإثبات؛ لكونه رفعه، فإن كان الاستواء في جانب الإثبات عاماً - بمعنى أنه إذا صدق على شيئين^٢ - فهما متساويان - اقتضى تساويهما من كل وجه كان نفيه نفياً للعموم فلا يعم، لأن نقيض الكلّي جزئي. وإن لم يكن عاماً - بمعنى أنه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه - كان سلبه عاماً؛ لأن نقيض الجزئي كلّي.

وقد قال الفريق الثاني: إن الاستواء للعموم، ولا يكفي في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما، فتصدق على كل مفهومين حتى النقيضين التساوي؛ لأن كل مفهومين متساويان في كونهما مفهومين، وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن أي مفهومين فرضا، والتالي باطل؛ للآية المذكورة^٣ ونظائرها، كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ﴾^٤، وقال: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٥، ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْغَنِيُّ وَالْفَقِيرُ﴾^٦.

١ راجع شرح مختصر المستهى، ج ٢، ص ١١١.

٢ الحشر (٥٩): ٢٠.

٣ الحديد (٥٧): ١٠.

٤ النساء (٤): ٩٥.

٥ المائدة (٥): ١٠٠.

ويشكل بمنع الحصر؛ فإنه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقتها على الشئيين باعتبار تساويهما في أمر ما؛ لحواز اشتراط صدقتها عليهما بتساويهما في أمور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها.

وأما الفريق الأول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة بالتساوي من كل وجه، وإلا لما صدقت المساواة على شئيين مطلقاً؛ لأن كل شئيين لا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر وبخالفه بأمر ما، وأقله تميته وتشخصه، وإلا كانا واحداً؛ فإن التعدد فرع التميز، ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شئيين مطلقاً، وهو باطل، وإلا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة في الآيات المذكورة فائدة، وحيثئذ يكفي في صدق المساواة عليهما في أمر ما، فيكون سلباً لمساواة العموم، وفيه ما تقدم.

ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطاً في صدق المساواة على الشئيين، وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في أمر ما، ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطاً بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف، ولأن المساواة من الأمور الإضافية، فتصح إضافتها إلى الجميع كما تصح إلى البعض.

ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالتساوي في أمر ما بأنه يصدق عليهما أنهما متساويان في ذلك الأمر، ومتى كان كذلك صدق أنهما متساويان مطلقاً؛ لأن صدق المقيّد موجب لصدق المطلق.

ويشكل بأن صدق المقيّد إنما يستلزم صدق المطلق إذا كان في جانب الثبوت، أما جانب النفي فلا، وهنا كذلك؛ فإن معنى قولنا: هذان متساويان في الشيء الفلاني أنه لا تفاوت بينهما فيه، وعدم استنزام نفي المقيّد نفي المطلق ظاهر.

وأما الخطاب المصدّر بالرسول ﷺ، مثل: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ أُنْتِ آلَهُ﴾^١، ﴿يَتَأْتِيهَا الْحَزْمِلُ﴾^٢ ثم أئيل^٣ لا يعم إلا بدليل منفصل، وهو مذهب المحققين واختيار

١. الأحزاب (٣٣): ١.

٢. المزمّل (٧٣): ١.

الشافعية، خلافاً لأبي حنيفة^١ وأحمد^٢ وأصحابهما^٣، إلا ما دلّ الدليل على الفرق بينه وبين الأمة.

لنا : أنه خطاب مخصوص بواحد معيّن بحسب الوضع، فلا يتناول غيره بوضعه؛ للتناهي بين الوحدة والاستغراق؛ ولهذا لو أمر السيّد بعض عبيده اختصّ به؛ لعدم ذمتهم على ترك ما أمر به، وكذا النهي والخبر وغيرهما، وكيف لا؟ والأوامر الشرعية تابعة للمصالح المختلفة بحسب الأشخاص، ولأنّه لو تناول غيره كان إخراج ذلك الغير تخصيصاً؛ لأنّه إخراج بعض ما تناوله الخطاب، ولا نعني بالتخصيص إلا هذا، والتالي باطل؛ لأنّ أحداً لم يقل بالدليل إذا دلّ على أنّ المراد بقوله : ﴿يَتَأْتِيهَا الْمُرْسَلُ﴾^٤ النبيّ خاصّةً يكون خروج الأمة من هذا الخطاب تخصيصاً له.

قال الرازي :

هؤلاء إن زعموا أنّ ذلك مستفاد من اللّفظ فهو جهالة، وإن زعموا أنّه مستفاد من دليل آخر - وهو دليل النّاسي - فهو خروج عن هذه المسألة - لأنّ الحكم حسيّ لا يكون واجباً على الأمة بمجرد الخطابات المصدّر بالنبيّ ٧، بل بالدليل الآخر، وليس الكلام فيه*.

احتجّ أبو حنيفة وأحمد :

بأنّ العادة قاضية بأنّ من كان مقدّماً على قومه أن يكون أمره أمرهم - كما لو أمر السلطان الأمير والوزير بالركوب إلى الغزو - لعده أهل اللّغة أمراً لاتباعه، وكذا عند الإخبار بأنّ الأمير فتح القلعة العلانية والتبجّي ﷻ قدوة للخلائق ومتبوعهم^٦.

١- ٢. قلله عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٦٨؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٨٠.

٤ المرّتل (٧٣) ١

٥ المحصول، ج ٢، ص ٣٨٠.

٦ قلله عنهما العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٨١، وراجع أيضاً الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٦٩.

والجواب : تمنع من أن أمر المقدم أمر لأتباعه ؛ لصحة أن يقال لغة وعرفاً : أمر المقدم ولم يأمر أتباعه بلا تناقض . ولأنه لو حلف أن لا يأمر الأتباع لم يحث بأمر المتبوع إجماعاً ، وما ذكر إنما فهم بقرن ، وهي أن المقصود من الأمر لا يتم إلا بانضمام الأتباع ؛ ولهذا يتخلف فيما تم بدونه ، كاستخدام فلاناً أو استنبه أو تصدق عليه .

ونحن نقول : إن عرف إرادة الجميع من أمر المقدم وجب العمل بذلك ؛ قضاء للعرف ، لكن لا يستفاد من اللفظ بحسب وضعه اللغوي .

قال :

ومنها ، اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شمول الإناث لو أردن لا يتناول إطلاقه الإناث ، نحو : « المسلمون » و « فعلو » ، وقول بالدخول .

لنا ، أن الجمع تكرير الواحد ، وهو للتذكير ، احتجوا بنص أهل اللغة على تذهب التذكير لو اجتمعا .
والجواب : ليس محل النزاع .

ومنها ، المقتضي لا عموم له ، ويراد به ما لا يتم الكلام إلا بإضمار بعض الأمور الصالحة للإضمار معه ، مثل : « حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ النَّهْيَةَ » ، ووجوه الانتقاعات متعددة ، ولا يمكن إضمار الجميع ؛ لما فيه من زيادة المخالفة للأصل الدال على نفي الإضمار ، ويعارض بأن إضمار البعض ليس أولى ، فإما أن يضم الجميع ، أو لا يضم شيء .
[تهذيب الوصول ، ص ١٢٢]
والثاني باطل ، فتعين الأول .

أقول : اللفظ إن اختص بالذكور كـ « لرجال » أو بالإناث كـ « النساء » فالإتفاق واقع على عدم تناول أحدهما الآخر ، وإن لم يختص فإما أن لا يظهر فيه علامة كـ « من » ، وهو متناول لهما ؛ لما مر ، وقال شذوذ : « من » للذكور ؛ لقولهم : « مَنْ ، منان ، متون ، مئة ، متان ، منات »^١ . وليس بجيد ؛ لأنه وإن جاز ذلك إلا أنهم اتفقوا

١ . نقله عن بعض الرازي في المحصول ، ج ٢ ، ص ١٢٨١ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ،

والجواب : أنه غير المتنازع ؛ لأن المتنازع وضع الصيغة لمجموع الفريقين ، ومراد أهل اللغة : أنه إذا أراد مُريد أن يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب إثباته بعبارة التذكير ؛ لكونه أصلاً ، وكون التأنيث فرعاً عليه ، وذلك مجاز . ولو عورض بالاستعمال الدال على الحقيقة رجحنا المجاز ، أو نقول : النزاع وقع عند الإطلاق من غير علم الاجتماع وعدمه ، أو نقول : سَمْنَا لَكُن لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ جَمْعٍ مُذَكَّرٌ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ ، غَايَتُهُ أَنَّهُمْ جَوَّزُوا التَّجَوُّزَ بِإِدْخَالِ الْإِنَاثِ فِي لَفْظِ الْمَذَكَّرِ .

وأما «المقتضي ..» إلى آخره فالمراد به أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا لَمْ يُمْكِنِ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ إِلَّا بِإِضْمَارِ شَيْءٍ ، وَهَنَّاكَ أُمُورٌ مُتَعَدَّةٌ صَالِحَةٌ لِلِإِضْمَارِ ، بَعِيْثُ يَتَمُّ الْكَلَامِ بِإِضْمَارِ أَتِيهَا كَانَ لَا يَقْتَضِي إِضْمَارَ الْجَمِيعِ ، وَهُوَ الْمُرَادُ نَقَوْلُنَا : «المقتضي لا عموم له» ، فـالمقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاماً إلا بتقدير ، وذلك التقدير هو المقتضي بصيغة المفعول ، مثاله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلَيْتُهُ ﴾ ؛ فَإِنَّ الْكَلَامَ لَا يَسْتَقِمُ إِلَّا بِتَقْدِيرِ شَيْءٍ ؛ إِذِ الْحَرِيمُ عَارِضٌ لِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ لَا لِنَفْسِ الْعَيْنِ ، وَوَجُوهُ الِاتِّفَاعَاتِ كَثِيرَةٌ ، كـ «الأكل» و «البيع» وغيرهما ، فَلَا يَضُرُّ الْجَمِيعُ ؛ لِمَا فِيهِ مِنْ زِيَادَةِ الْإِضْمَارِ الْمُخَالَفِ لِلْأَصْلِ ، وَأَبْثَنَّا إِضْمَارَ وَاحِدٍ مِنْهَا لِلضَّرُورَةِ الْمُنْفِيَّةِ فِيمَا زَادَ ؛ لِأَصَالَةِ عَدَمِهِ .

ورَدَّ بِأَنَّ بَعْضاً لَيْسَ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ ؛ لِاسْتِقَامَةِ الْكَلَامِ بِإِضْمَارِ أَتِيهَا كَانَ مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ ، فَإِمَّا أَنْ لَا يَضُرُّ شَيْءٌ ، وَهُوَ بَاطِلٌ ، أَوْ يَضُرُّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا ، فَتَرْجِيحُ بِلَا مَرْجَحٍ ، أَوْ يَضُرُّ الْجَمِيعُ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .

وأجيب بأن الترجيح من غير مرجح يزم من تعيين البعض المضمر ، ومساواة غيره له في القرب إلى الحقيقة ، إمَّا مع كونه مبهماً بحيث يصدق على كل واحد من الأبعاض على البذل ، أو معيَّناً أقرب من باقي الأمور المحتمل إضمارها إلى الحقيقة فلا .

قال :

ومنها : مثل « لا أكل » عام في جميع المأكولات ، فيقبل التخصيص ، خلافاً لأبي حنيفة .

لنا ، أنه نفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل المأكولات ، وهو معنى العام .

احتج أبو حنيفة بأن المنع الماهية من حيث هي هي ، والقابل للتخصيص متعدّد .
والجواب : المراد نفي الأفراد المطابقة للماهية .

ومنها : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم ، كقوله
« لا يابن غيلان » ، « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » ، من غير سؤال الجمع والترتيب .
وهيه نظر الاحتمال علمه عليه السلام بالحال .

ومنها : العطف على العام لا يقتضي العموم ، لدلالته على الجمع الصادق في العام
والخاص ، مثل : « وَالْمُطَهَّاتُ يَتَرَفَّضْنَ بِأَسْفِهٍ » ، مع قوله : « وَفُتِنَتْهُنَّ أَحَقُّ
بِرَدِّهِنَّ » الخاص بالرجعية .

ومنها : الخطاب بالصفة الدالة على المخاطبة ، مثل : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ » خاص
بالموجودين في عصره عليه السلام ، وإنما يتناول من بعدهم بالإجماع ، فإنه معلوم ضرورة
من دينه عليه السلام ، لقبح خطاب المعدوم . [تهذيب الوصول ، ص ١٣٣ - ١٣٤]

أقول : هنا مسائل :

الأولى : قالت الإمامية^١ والشافعية^٢ وأبو يوسف : إن الفعل المتعدي إلى مفعول ،
كقوله : « والله لا أكل » ، أو : « والله لأن أكلت فعبدي حر » ، عام في جميع
مفعولاته ، كالمأكولات^٣ ، ونفاه أبو حنيفة^٤ .

١ . نقله عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ، ص ١٨٨

٢ . حكاه عنهم المزي في المستقصى ج ٢ ، ص ١٣٥

٣ و ٤ . نقله عنه الرازي في المحصول ج ٢ ، ص ٣٨٣ و ٣٨٤ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ،

ص ٤٦٠ ، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ، ص ١٨٨ .

والفائدة تظهر لو نوى به الحالف مأكولاً معيناً هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنت بأكل غيره، أم لا؟ الحق الأول؛ لأنه نفى حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل المأكولات؛ إذ نفى حقيقة الأكل من حيث هو أكل، والحقيقة إذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة إلى كل شيء، وإلا لثبت شيء من جزئياتها عند نفياها، وهذا خلف. وإذا دل اللفظ على انتفاء ماهية الأكل بالنسبة إلى كل مأكول تحقق المصوم، فيقبل التخصيص؛ لتبعيته للعموم، وللإتفاق على أنه لو قال: «والله لا أكلت أكلاً» قبل التخصيص فبدون «أكلاً» كذلك؛ لدلالة لفظ «أكل» على المصدر؛ لأنه جزؤه؛ لما ثبت من اشتقاق الفعل من المصدر.

احتج بأن المنفي في قوله: «لا أكل» إنما هو حقيقة الأكل من حيث هي هي، مجردة عن قيد الوحدة والتعدد، فلا يقبل التخصيص؛ لأنه لا يتصور إلا مع التكرار والتعدد.

والجواب: نمنع أن المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها إلا في الدهن؛ إذ لو كان كذلك لم يحنت بالمقيد؛ لكونه غير المحلوف عليه، وهو باطل وفاقاً، بل المنفي جميع الأفراد المطابقة لتلك الماهية الكلية، وهو متعدد قابل للتخصيص، وبشكل بأن المنفي الكلي الطبيعي، وهو نفس حقيقة الأكل الصالح للتقييد، وهو قد يوجد في الخارج ضمن جزئياته، فالآتي بالمقيد يكون آتياً به فيحنت.

الثانية: نقل عن الشافعي: أن ترك الاستفصال المذكور ينزل منزلة العموم؛ لقوله ^١ لا بن غيلان وقد أسلم عن عشرة نسوة: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»، ولم يسأل عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجميع دفعةً أو على الترتيب؛ فإنه يدل على عموم الحكم لكل من الاحتمالين

واعترضه في المحصول باحتمال علمه خصوص الحال، فأجاب على ما هو

١. حكاه عن الشافعي السمعاني في قولطع الأدلة، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٦ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٨٦. وراجع الأم، ج ٥، ص ٧٦-٧٧، وورد الخبر بعبارة في سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٢٨، ج ١٩٥٣؛ الجامع الصحيح، ج ٢، ص ٤٣٥، ج ١١٢٨ المستدرج على الصحيحين، ج ٢، ص ٥٥١-٥٥٢، ج ٢٨٣٣-٢٨٣٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٩٦-٢٩٧، ج ١٤٠٤٧-١٤٠٤٨ و ١٤٠٥٠.

معلوم فترك السؤال لعدم فائدته^١.

لثالثة : قالت الشافعية وأبو حنيفة . العطف على العام لا يقتضي عموم المعطوف ؛ لأن مقتضى العطف الجمع بينهما في الحكم الثابت للمعطوف عليه ، وسواء كان المعطوف مساوياً للمعطوف عليه في العموم أو أخص ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَالسُّطُلُكُنْتُ يَسْتَرْيَضْنَ ﴾^٢ الآية ؛ لأنه جمع معرف باللام ، وقوله : ﴿ وَيَقُولُ لَهُنَّ أَهْقُ بِرَدِّهِنَّ ﴾^٣ حاصر بالرجعيات

قال المصنف . يشكل بأن الكناية هنا عائدة إلى المطلقات المذكورة أولاً ، وإنما يتحقق حكم المعطوف في الرجعيات ، وللمعطوف عليه هو الرجعيات ، على أن لماح أن يمنع كون ذلك عطفاً على المطلقات ، لاحتمال كونه عطفاً على جملة أخرى^٤ . ولو سلم لكان عدم العموم في لمعطوف مستفاداً من دليل خارج لولاء ثبت هذا الحكم .

الرابعة : قال أصحابنا والشافعية والمعتزلة وأبو حنيفة : إن الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل ﴿ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ ، ﴿ يَتَأَيَّهَا النَّاسُ ﴾ يختص بالموجودين في عصره عليه السلام ، ويتناول من يوجد من المكلفين إلى يوم القيامة بالإجماع^٥ .

وقالت الحنابلة وبعض الفقهاء . يعم الجميع^٦

لنا : استدعاء المخاطبة وجود المصطب ، وتعيؤه لفهم خطاب الشارع كما مر ، ولا شيء من المعدوم كذلك ، وأيضاً المعدوم ليس شيئاً فضلاً عن كونه مؤمناً أو إنساناً ، وهذا الأخير للأشاعرة ؛ لعدم اعترافهم بالقبح العقلي .

احتجوا بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾^٧ ، وقوله عليه السلام : « بعثت إلى

١ . المحصول ج ٢ ص ٢٨٧-٢٨٨

٢ و٣ . البقرة (٢) : ٢٢٨٠

٤ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٩٣

٥ و٦ . نقله عنهم الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ٤٨١ ؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم

الأصول ج ٢ ص ١٩٣ و١٩٤

٧ . سبأ (٣٤) : ٢٨

الأحمر والأسود»^١، ولأنه لو لم يكن مخاطباً لمن سيوجد لم يكونوا مستعبدين بشريعته، والتالي باطل إجماعاً، فكذا المقدم، ولأنه عليه السلام كان إذا أراد أن يخصّ أحداً بالحكم بين ذلك، كما خصّ عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير^٢، وقال عليه السلام لأبي بردة لما ضحى بفراق: «تجري عنك ولا تجزي عن أحد بعدك»^٣، وخصّص حذيفة بقبول شهادته وحده^٤.

وأجيب: لا يلزم من الرسالة إلى الكافة مخاطبتهم، بل المراد - والله أعلم - أنه مبعوث إلى الخلق؛ لتقرير الشريعة التي أتى بها من عند الله ليعبد الله تعالى كلّ مكلف موجود في زمانه عليه السلام، ومن يأتي بعده إلى يوم القيامة، ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب، بل يكفي مخاطبته البعض به، وللآخرين بنصب الأدلة، والناس والأحمر والأسود لا يصدق على المعدوم، ولا يلزم من عدم خطابه لهم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم. وبيان التخصيص؛ لاحتمال دخول الغير فيه، والمعدوم يستحيل احتمال دخوله، فلا حاجة إلى بيان التخصيص^٥.

قال :

ومنها : قول الصحابي : نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الفرار لا يفيد العموم ؛ لأنّ العبارة في المحكي ، وكذا قوله : « قضى بالشاهد واليمين » ، وكذا سمعته يقول : « قضيت بالشفعة للجار » ؛ لاحتمال حكايته عن قضاء خاص ، أو جارٍ خاص ، وكذا قوله :

١ ورد بلفظه في النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٣٧، ح ٥٠٠، وورد بظاوت في مستد أحمد،

ج ١، ص ٤١٤، ح ٢٢٥٦، المعجم الكبير، ج ٨، ص ٢٣٩، ح ٧٩٣١، و ج ١٢، ص ٣١٥، ح ١٣٥٢٢

٢ صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٠٦٩، ح ٢٧٦٢ - ٢٧٦٤، و ج ٥، ص ٢١٩٦، ح ١٥٥٠١، سنن أبي ماجة، ج ٢،

ص ١١٨٨، ح ٢٥٩٢، الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٢١٨، ح ١٧٢٢.

٣ لم يثر عليه بهذا اللفظ في الجوامع الحديثية نعم، ورد بلفظ آخر مع قبضة في صحيح البخاري، ج ١، ص

٢٢٦، ح ٩١٢، و ج ٥، ص ٢١٠٩، ح ٥٢٢٥، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٥٥٣، ح ٧/١٩٦١، سنن أبي داود،

ج ٢، ص ٩٦، ح ٢٨٠٠.

٤ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٠٨، ح ٣٦٠٧، وفي الرواية « يجعل رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة خزيمة بشهادة

رجلين ».

٥ راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٩٢.

« كان يجمع بين الصلاتين في السفر » لأن لفظة « كان » تدل على تقدّم الفعل ، أمّا دواعيه فلا ، وقيل : يفيد العموم ، لأنّه المتعارف من قولنا : « كان فلان يصلي بالليل » وقوله : « صلى صلى بعد الشفق » لا يدل على بعديّة الشفق الأحمر والأبيض ، لأنّ المشترك لا يحمل على معانيه دفعةً ، وقوله : « صلى صلى في الكعبة » لا يستدل به على جواز الفرض ، لأنّ تلك الصلاة واحدة ، فإن كانت فرضاً لم يكن نفلاً وبالعكس ، فلا يدل على العموم .

ومنها : المفهوم وهو عام بقسميه ، وانفراحي قال : العموم من عوارض الألفاظ ، وهو نزاع لعنقي . [تهذيب الأصول ، ص ١٣٤ - ١٣٥]

أقول : هنا مسائل أيضاً :

الأولى : قول الصحابي : نهى السيّد صلى الله عليه وآله عن بيع القرر^١ ، لا يعمّ النهي عن كلّ بيع فيه غرر ؛ لأنّ الحجّة إنّما هي في المحكّي - أعني نهى النبي صلى الله عليه وآله - لا في الحكاية ، أعني قول الصحابي . والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل كونه خاصّاً بصورة واحدة ، وأن يكون عاماً فهو أعمّ منهما ، والعام لا يدلّ على الخاصّ ، وكذا قوله : « قضى بالشاهد واليمين »^٢ ، لا يعمّ كلّ حق ؛ لجواز كونه حكاية عن قضاء خاصّ في حكم مخصوص ؛ إذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور ، وكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : « قضيت بالشفعة للجار »^٣ : لاحتمال كونه إخباراً عن قضاء خاصّ لجار

١ . مستند أحمد ، ج ١ ، ص ١٨٦ ، ح ١٩٢٩ ، ج ٣ ، ص ٧١ ، ح ١٨٦٧ سنن أبي داود ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ ، ح ١٣٧٦ سنن ابن ماجه ، ج ٢ ، ص ٧٣٩ ، ح ٢١٩٤ و ٢١٩٥ جامع الأصول ، ج ١ ، ص ٥١٣ ، ح ٣٤٦ و ٣٤٧ .
٢ . الموطأ ، ج ٢ ، ص ١٠٠ - ١٠١ ، ح ٨ و ٩ صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ١٣٣٧ ، ح ١٣/١٧١٢ سنن أبي داود ، ج ٢ ، ص ٣٠٨ - ٣١٠ ، ح ٣٦٠٨ - ٣٦١٢ سنن ابن ماجه ، ج ٢ ، ص ٧٩٢ ، ح ٢٣٦٨ - ٢٣٧٠ ، الجامع الصحيح ، ج ٣ ، ص ٦٢٧ - ٦٢٨ ، ح ١٣٤٣ - ١٣٤٥ ، جامع الأصول ، ج ٨ ، ص ١٤٤ - ١٤٥ ، ح ٧٦٨١ - ٧٦٨٤

٣ . تم نشر في الجوامع الحديثية على رواية بهذا اللفظ نعم ، وردت بلفظ آخر وهذا المضمون في مستند أحمد ، ج ٤ ، ص ٣٩٧ ، ح ١٤٨٦٥ سنن أبي داود ، ج ٢ ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ، ح ٣٥١٣ - ٣٥١٨ سنن ابن ماجه ، ج ٢ ، ص ٨٢٤ - ٨٢٥ ، ح ٢٤٩٧ - ٢٤٩٩ ، جامع الأصول ، ج ١ ، ص ٥٦٦ - ٥٦٩ ، ح ٤١٥ - ٤١٨ .

مخصوص معروف فـ «اللام» للعهد، كقول الإمامية بثبوت الشفعة للجار الشريك في الطريق والشرب، وحمل اللام على تعريف المصنوع أولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الإثبات، وبالعكس في جانب النفي؛ لأن ثبوت المصنوع يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه، ونفي الجنس مستلزم لنفي المصنوع من غير عكس.

الثانية: قول الصحابي: كان رسول الله ﷺ يجمع الصلاتين في السفر^١ لا يعم كل سفر عند الرازي^٢ والمصنف؛ لأن «كان» لا يقتضي إلا تقدم الفعل، أمّا تكراره فلا. وقيل: يعم من حيث العرف؛ إذ لا يحسن عرفاً أن يقال: كان فلاناً يتهجد في الليل إلا إذا كان مداوماً على التهجد ويقبح في المرة، وكذا كان يكرم الضيف^٣.

الثالثة: إذا قال: «صلى النبي ﷺ بعد الشفق»^٤ لا يصح الاستدلال بهذا الحديث على أنه صلى بعد الشفقين؛ لما تقدم من امتناع حمل المشترك على معييه إلا محازاً، ومن جوزه أمكنه، وكذا قوله: صلى ﷺ في الكعبة^٥، لا يمكن الاستدلال به على جواز الفريضة فيها؛ لئلا يؤول لفظ «الصلاة» بالنسبة إلى الفريضة والناقلة، والعام لا يدل على الخاص، ولأن الصلاة المخير عنها واحدة؛ إذ هي كافية في صدق حكم، والأصل عدم ما راد عليها، ويستحيل أن يكون فرضاً ونفلاً، بل أحدهما، فلا يدل على الآخر.

الرابعة: المفهوم موافقه ومخالفه، وكلاهما عام، بمعنى ثبوت الحكم في الأول في جميع ما عدا المنطوق وانتفائه عنه في الثاني.

١. مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٧٦، ح ١٦٦٥٥، صحيح مسلم، ج ١، ص ٤٨٨-٤٨٩، ح ٤٢٧٠٣-٤٨٧٠٤؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٣٤٠، ح ١٠٦٩-١٠٧٠؛ أبي داود، ج ٢، ص ٤-٨، ح ١٢٠٦-١٢٢٠؛ الجامع الصحيح، ج ٢، ص ٤٣٨-٤٤١، ح ٥٥٣-١٥٥٥؛ جامع الأصول، ج ٥، ص ١٤٥-١٥١، ح ٤٠٣١-٤٠٣٧.

٢. المحصول، ج ٢، ص ٣٩٧-٣٩٩.

٣. القائل هو قاضي القضاة، نقله عنه أبو العلى البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٩٢-١٩٣.

٤. راجع صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٥٤٤؛ وجامع الأصول، ج ٥، ص ١٤٥، ح ٤٠٣١.

٥. مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٢٨، ح ١٦٣٧١؛ صحيح البخاري، ج ١، ص ١٧٨، ح ٤٥٦؛ جامع الأصول، ج ٢، ص ٦٩١-٦٩٤، ح ١٥١٤؛ و ج ٧، ص ٣٢، ح ٦١٥٢.

وقال الفزالي بالمنع؛ لأنَّ العموم لفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى مسميَّاته،
والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت^١.

وأجاب في المحصول بأنَّ منع تسميته عامّاً إن كان لأجل أنَّ العموم لا يطلق إلّا
على اللفظ، وهو ليس بلفظ، فهو نزاع مطي، وإن كان؛ لأنّه لا يدلّ على انتفاء
الحكم عن غير محلّ الوصف أو ثبوته كان باطلاً، لما تقدّم، ولأنَّ البحث في عموم
المفهوم فرع على كونه حجة^٢.

وأيضاً في قوله: «العموم لفظ تشابه دلالاته» نظر؛ لأنَّ العموم معنى عارض
للفظ لا نفس اللفظ.

والمصنّف اختار أنَّ التقييد بالوصف لا يدلّ على نفيه عن غير محلّه، وأنَّ العموم
حقيقة في اللفظ، فحكمه على هذا بالعموم فرع على القول بهما، أو على سبيل
المجاز في إطلاق العام.

١ المصمى، ج ٢، ص ١٤٠

٢ المحصول ج ٢، ص ٤٠١

[الفصل الثاني في الخصوص]

قال :

الفصل الثاني في الخصوص . وفيه مباحث :

الأول : التخصيص إخراج بعض ما يتناوله الخطاب ، وعند المرتضى ^(١) : إخراج بعض ما صح أن يتناوله وهو جنس لنسخ ، لأنه تخصيص في الأزمان . وقد ينعكس باعتبار ما ، فإن التخصيص إنما يصح في المملوك ، والنسخ قد يكون في غيره ، وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها ، وإنما يجوز في ما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقص ، كما في مفهوم الموافقة ، كقتل الوالد إذا ارتد ، ويجوز إرادة الخاص من العام في الخبر مثل : « اللَّهُ خَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ » ، ولا كذب ، ويصح التخصيص حتى ينتهي إلى الواحد في ألفاظ الاستفهام والمجازاة .

وجوز بعضهم ذلك في غيرها .

وأوجب أبو الحسين بقاء كثرة القبح « أكلت كل الرمان » ، وقد أكل واحدة أو ثلاثة من الف .

احتجوا بأنه مستعمل في غير موضوعه ، فلا أولوية للبعض .

والجواب : المنع من عدم الأولوية . [تهذيب الوصول ، ص ١٣٥ - ١٣٦]

أقول : تعريف التخصيص هنا تعريف أبي الحسين ^(٢) ، وحذف المصنّف لفظة « عنه » بعد الخطاب ، لظهورها ، ويخرج به تقييد المطلق ، فإن المطلق لا يتناول المقيد ، والمراد بتناول الخطاب تناوله بحسب وضعه ، أو ما يتناول وضعه ليدخل

ما يدل الخطاب عليه تضمناً أو التزاماً لا بحسب إرادة المخاطب، وإلا لكان إخراجاً مراداً غير مراد له، وهو تناقض.

وأورد على التعريف أنه لا يتأتى على مذهبه، أمّا على القائل بأن الصيغ للعموم فقابته أن اللفظ حقيقة في الاستغراق، ومجاز في الخصوص، فما لم يقدّم دليل على مخالفة الحقيقة ولم يمنع العمل بالاستغراق حمل على حقيقته، فلا إخراج، وإن قام دليل على مخالفتها وامتناع العمل بالاستغراق صرف إلى مجازة، وهو الخصوص، وإذا حمل على مجازة لم يتناول الحقيقة، فلا يتحقق الإخراج. وأما عند القائل بأن الصيغ للخصوص فاللفظ منزّل على أقل ما يحتمله اللفظ، فلا يتصور إخراج شيء منه.

وأما القائلون بالاشتراك: فلأن العمل بالمشترك في بعض مفهوماته لا يكون إخراجاً، بل غايته أن يكون اللفظ قد استعمل في بعض معانيه دون بعض إخراجاً، بل غايته أن يكون اللفظ قد استعمل في بعض معانيه دون بعض. وأما القائلون بالوقف فاللفظ عندهم محتمل للعموم والخصوص، فإن تحقق دليل العموم عمل به وامتنع الإخراج، وإن قام دليل الخصوص لم يحمل إذن على العموم حتى يتحقق الإخراج.

وقال المرتضى ^١ والواقفية: التخصيص إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب عنه، سواء كان ما صح واقعاً أو لا، وبنوه على مذهبهم من اشتراك الصيغ بين العموم والخصوص، والمخصص للعموم يقال حقيقة على إرادة المخاطب المؤثرة في إيقاع ذلك الخطاب لإرادة بعض مدلوله، ويقال بالمجاز على من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً، وعلى من اعتقد ذلك أو وضعه له، سواء كان ذلك الاعتقاد حقاً أو باطلاً. وعلى الدليل الدالّ على النسخ من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق.

والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص، من حيث إن النسخ تخصيص الحكم بزمان معين وطريق خاص، فهو نوع من التخصيص، ولأن النسخ

١. راجع الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٥.

٢. حكاه عنهم الرزوي في المحصول، ج ٣، ص ٧.

يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه. وقد ينعكس أي يكون النسخ أعم من التخصيص باعتبار آخر، وهو أن التخصيص لا يصح إطلاقه إلا فيما يتناوله اللفظ، والنسخ يصح فيما علم بالدليل أنه مراد، سواء كان ذلك الدليل لفظاً أو غيره، فإذاً بينهما عموم من وجه، فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية.

قلت. ويندفع الجنسية بأن الجنس أعم، ولازم الأعم لازم الأخص، ويلزم التخصيص أنه لا يجوز في الكل، فهو غير لازم للمسح فلا يكون جنساً. ثم التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والعاية وغيرها من المخصّصات المنفصلة عقلية وتقليدية.

وقيل :

الاستثناء والمستثنى منه، كالمعط «واحد» الدال على شيء واحد، والتخصيص ليس كذلك. ولحصول التخصيص بالقرائن كـ «رأيت الناس» فيعلم منه أنه لم ير الجميع بخلاف الاستثناء. ولإيجاب اتصاله بالمستثنى منه بخلاف التخصيص^١. وضعف هذا الكلام ظاهر.

ثم الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فإن اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه؛ لأنه - كما عرفت - إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه، وإنما يتصور ذلك إذا كان ذا كثرة وأبعاد. وإن تكثر أو تكثر أحدهما جاز دخول التخصيص فيه، فالأول : مثل : «ليصم كل مكلف هذه السنة» يتخصّص بقوله : «لا يصم منكم مريض ولا مسافر». وبقوله : «لا يصم أحد منكم يوم الفطر ولا يوم الأضحي». والثاني : مثل : «ليصم كل مكلف هذا اليوم إلا المريض والمسافر». ومثل : «ليصم زيد السنة إلا العيدين».

والدال على الكثرة إما من جهة اللفظ، كألفاظ الصوم، أو من جهة المعنى، وهو ثلاثة :

العلّة الشرعية، وفي تخصيصها خلاف يأتي في القياس.

١. حكاه عن قتال الرازي في المحصول ج ٢، ص ١٠؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٠٨.

ومفهوم الموافقة، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى، ويجوز تخصيصه إذا لم يعد بالقض على الملفوظ، كقتل الوالد إذا ارتد، وضرب الأم إذا زنت.

ومفهوم المخالفة؛ فإنه دالٌّ على انشاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه، فيقبل التخصيص، كما لو دلَّ دليل على ثبوت الحكم في بعض تلك الصور، ويجوز إرادة الخاص من لفظ العام، بمعنى أنه يكون كلُّ المراد من لفظ العام، أو أنه أريد بالذات لا بالتبعية، كما يكون مراداً عند إرادة العموم، وذلك قد يكون في الخبر مثل: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^١. و﴿هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٢، فالمراد بكلِّ شيء بعض الأشياء وهو ما عدا الله تعالى، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيََتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^٣. وفي الأمر مثل قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^٤، والمراد به من عدا أهل الذمة، وقوله ﴿الرَّائِنَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^٥ والمراد من ليس بمحصن عند بعضهم.

قل هي الخبر: بوجه الكذب، وفي الأمر الهداء^٦.

وأجيب بانتفاء الإيهام، مع تقرير احتمال اللفظ العام التخصيص^٧، وقيام الدليل على وقوعه.

وبجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه إلا فرد واحد في ألفاظ المُجازاة والاستفهام وفاقاً، كقوله: «من دخل دري فله درهم»، و«من عندك؟»، ويراد بهما واحد، واحتلف في غيرها من ألفاظ العموم فقبل كهذا^٨. وقيل: لا يجوز في

١ الزمر (٣٩) ٦٢

٢ المائدة (٥) ١٢٠

٣ النمل (٢٧) ٢٣

٤ التوبة (٩) ٥

٥ النور (٢٤) ٢٠

٦ حكاه عن عدة الراي في المحصول، ج ٣، ص ١٢؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢١١.

٧ المحصول، ج ٣، ص ١٢

٨ الملح، ص ٧٧

صحيح الجمع بقاء أقل من ثلاثة، وفي غيرها يجوز الانتهاء إلى الواحد، ونقل عن
القائل^١.

ومنع أبو الحسين مطلقاً، وأوجب بقاء كثرة يقرب من مدلول اللفظ العام وإن لم
يكن تلك الكثرة محدودة، إلا أن يستعمل في حق الواحد لتظيمه^٢.

واختاره محققو المتأخرين؛ بدليل استقبحهم قول القائل: «أكلت كل الرمان»،
وقد أكل واحدة أو ثلاثة لا غير من ألف^٣.

احتج مجوزه مطلقاً بأن التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه،
ولا بعض أولى.

وأجيب بأن أكثر الأفراد أولى من غيره في إطلاق لفظ العام؛ لقرينه إلى موضوع
اللفظ.

ويشكل بأن علة جواز إطلاق العام على بعض أفراد كونه ذلك البعض جزءاً من
موضوع اللفظ، وهذا ثابت في كل بعض منه فكأن إطلاق لفظ العام عليه جائزاً،
والأولوية للأكثر معارضة بأولوية الأقل؛ يرجحان إرادته من اللفظ؛ إذ هو لازم
للموضوع والأكثر، بخلاف الأكثر؛ فإنه لازم للموضوع خاصة، ثم الأولوية تفيد
رححان الأولى عند التعارض، لا الجمع متى ليس بأولى عند حلوله عن المعارض،
كما أن إطلاق اللفظ على حقيقته أولى من مجازه، ولا منع من جواز إطلاقه عليه.

[البحث الثاني : العام المخصوص بالمتصل]

قال :

البحث الثاني : العام المخصوص بالمتصل ليس مجازاً، لأنه غير مفيد للبعض، وإلا
لم يفد المتصل شيئاً، فلا يكون مجازاً في البعض بل المجموع منه، ومن المتصل
يفيد البعض حقيقة، ولأن انضمام غير المستقل لو أفاد التجوز لكان «مسلمون»

١. حكاه أبو الحسين البصري في المتمد، ج ١، ص ٢٣٦، والشيرازي في شرح الجمع، ج ١، ص ٣٤٢؛

والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٨٨

٢. المتمد، ج ١، ص ٢٣٦.

٣. مهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٢، والسبكي في الإيجاز في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨

و «المسلم» مجازاً، وأما المخصوص بالمنفصل العقلي أو اللفظي فإنه مجاز، لأنه موضوع للعموم، وقد استعمل في المخصوص، ويجوز التمسك به مطلقاً، إلا بالمحمل، لأن كونه حجة في بعض موارد لا يتوقف على كونه حجة في الآخر، وإلا لزم الدور أو الترجيح من غير مرجح، ولأن مقتضي في غير محلّ التخصيص ثابت والمعارض - وهو رفع الحكم عن محلّ التخصيص - لا يصلح للمانع، فإن رفع الحكم عن محلّ التخصيص بجامع ثبوته في صورة النزاع.

احتج أبو ثور وابن أبان بخروجه عن حقيقته، وليس بعض المجازات أولى. والجواب: المنع من عدم الأولوية، لأن كل الباقي أقرب إلى الجميع من بعضه، ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص، وإلا لما جاز التمسك بالحقيقة إلا بعد الاستقصاء في نفي المحاز.

احتج ابن سريج بأنه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارد، فيكون عدمه شرطاً، والجهل بالشروط يقتضي الجهل بالمشروط. والجواب: يكفي في عدم الظن، [يهدى الوصول، ص ١٣٦ - ١٣٨]

أقول: العام المخصوص ليس مجازاً عند كثير من المعتزلة والجبائين^١ وغيرهما وبعض الأشاعرة، منهم الفزالي^٢، وبعض الحنفية، منهم عيسى بن أبان^٣ وقال بعض الفقهاء، منهم الحنابلة: مجاز مطلقاً^٤.

وفصل أبو الحسين بالمتصل، أي ما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمام إلى العام، كالاستثناء والشرط وصفة والغاية، والمنفصل أي ما يستقل عقلياً أو ثقلياً^٥، وهو اختيار الرازي^٦ والمصنف هما، أما أن العام مع المتصل حقيقة،

١. حكاه عنهما الرازي في المحصول ج ٢، ص ١٤.

٢ و ٣. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٩.

٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ١٤٣٩ والسبكي في الإلهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٣٤.

٥. المعتمد، ج ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٥.

٦. المحصول، ج ٣، ص ١٤.

فلأن اللفظ العام حال انضمام المخصّص المتصل ليس مفيداً للبعض، أعني ما عدا المخرج بالمخصّص دونه؛ لأنه لو كان كذلك لما بقي شيء يقيد المخصّص، أي يخرج عن مدلول اللفظ العام، فلا يكون مخصّصاً، بل يجب كونه مفيداً للكل، والمخصّص أخرج مدلوله عنه، وحينئذ يكون حقيقة؛ لأنه مفيد للاستفراق، وهو حقيقة، والمجموع من العام ومن المخصّص دال على البعض، والباقي بعد التخصيص حقيقة، ولأن انضمام السط الذي لا يستقل بالدلالة على معناه إلى غيره لو كان موجباً لكون ذلك الغير مجازاً لكان قولنا «مسلمون» و«المسلم» مجازاً باعتبار انضمام الواو و«النون» في الأول، والألف واللام في الثاني والثالث باطل اتفاقاً، فكذا المقدم.

ويشكل الأول بالمنع من عدم كونه ليس مفيداً لذلك البعض خاصة بحسب إرادة اللفظ، بل الواجب ذلك، لدلالة المخصّص عليه، والمخصّص حينئذ يفيد إخراج بعض ما يتناوله اللفظ بحسب وضعه، لا بحسب إرادة اللفظ ذلك. والثاني بأن من يزعم أنه مجاز لا يدعي أن العلة في ذلك انضمام غير المستقل إليه؛ لكونه غير مستقل حتى يرد عليه القرض بمثل «مسلمون» و«المسلم» بل باعتبار دلالة على أن اللفظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقة، أعني الاستفراق. وأورد عليه بعضهم أن العام وحده مع قطع النظر عما ضم إليه إن لم يرد به معنى تركب اللفظ من أكثر من كلمتين.

وقد نصّ سيبويه^١ والمحققون على امتناعه، سيما إذا أضر الأول في الثاني كـ «أكرم القوم إلا جاهلهم» وإن أراد به معنى، فإن أراد كل الأفراد تناقض، وإن أراد بعضها فهو مجاز.

فالأولى أن العام إن كان الجمع المحلى بـ «اللام» أو ما يفيد فائدته فهو مجاز بعد التخصيص بمتصل أو منفصل؛ لما تقدّم وإن كان ألفاظ المجازاة فهو حقيقة بعد التخصيص مطلقاً؛ لأنها بأسرها موضوعة للقدر المشترك بين ما قبل التخصيص

وما بعده؛ لأنها موضوعة لأفرادها على البذل، وإلا لما استحقَّ الواحد الدرهم إذا قال: «من دخل داري فله درهم». وليست موضوعة لكل فرد بخصوصه، وإلا لزم الاشتراك، وهو صاف للعموم، مع أنه خلاف الأصل، بل للقدر المشترك، وهو المسمّى عند المحققين بالكلّي الطبيعي، ولا منافاة بين القدر المشترك وبين العموم. وعدم عموم «رجل» و «فرس» الموضوع للقدر المشترك للتتوين، وألفاظ المجازاة خالية عنه.

وأما أنه مع المنفصل مجاز؛ فلأنه لفظ موضوع للعموم، وقد استعمل في بعض مستأه لقريئة، وذلك هو المجاز.

احتج القائلون بمجاريته مطلقاً بأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه؛ إذ وضعه للعموم. ولم يرد

واضح العناية بأن المخصّص سأل الباقي قبل التخصيص وبعبء، فكان حقيقة فيه، ونسبته إلى الذهن دون غيره، وهو دليل الحقيقة.

ورّد بأن اللفظ قبل التخصيص لم يتناول له وحده، بل يتناوله مع غيره، وبعد التخصيص يكون متناولاً له وحده، وسبق الهم إلى الباقي لقريئة، وهو دليل المجاز.

وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصّص؟ قال به بعض الفقهاء مطلقاً^١، ومنعه عيسى بن أبان^٢ وأبو ثور مطلقاً^٣.

وقال الكرخي: يجوز مع المتصل خاصّة^٤، وقيل: إن خصّ بمجمل كـ «اقتلوا المشركين إلا بعضهم»، وكقوله تعالى ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثْلَى

١ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٤٤.

٢ و ٣. حكاها عنهما الرازي في المعصول، ج ٣، ص ١٧ ولا تدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٤٣.

٤ حكاها عن الرازي في المعصول، ج ٣، ص ١٧؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢٣، والسبكي في الإيجاع في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٤٥.

عَلَيْكُمْ^١، وقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ^٢﴾؛ لإضمار المضار في الوصية لم يبق حجة ما لم يبين ذلك المجمل، وإلا كان حجة مطلقاً، وهو اختيار الرازي^٣ والمصنف^٤؛ لأن حجة لفظ العام في كل واحد من الأفراد إما أن تتوقف على الباقي أو على المجموع، فإن كان الأول وانعكس دار، وإلا ترجح بلا مرجح؛ لتساوي نسبة العام إلى كل فرد، وإن كان الثاني لزم الدور، ضرورة توقف حجته في المجموع على كونه حجة في الأفراد، وحيث لا يلزم من عدم حجته في محل التخصيص عدمها في غيره.

ويشكل بشبهة دلالة اللفظ للقصد، والتقدير أن اللفظ الموضوع للاستفراق لم يرد منه الاستفراق، فكيف يصير دالاً عليه؟ ودلالته على كل واحد من أفراد ثابتة لو أريد به الاستفراق، ومع عدم إرادته يتناول مراد اللفظ، وهو غير معلوم قبل بيانه وعدم توقف حجته في الأفراد على حجته في المجموع ممنوع؛ لأن دلالته على المجموع مطابقة، وعلى الأفراد التزام نصيحتهم، ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة، ومنه يظهر عدم توقف حجته في المجموع على الأفراد. نعم، حجته فيه يستلزم حجته في الأفراد بالتضمن؛ لتوقفه عليه.

ثم المجمل الذي يخص العام قد يكون مجملاً من وجه، ومبيناً من آخر، فيكون حجة فيما لا إجمال فيه، مثل: «اقتلوا المشركين إلا بعض اليهود» قوله: «ولأن مقتضي لثبوت الحكم» يريد به اللفظ الموضوع للمعوم، المقتضي لثبوت الحكم في كل الأفراد، التي من جملتها ما عدا محل التخصيص، والمعارض لا يصلح لاجتماعه معه، كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا المخصوص، وانتفائه عن محل التخصيص.

ويشكل بمنع وجود المقتضي؛ إذ اللفظ إنما يقتضي ثبوت الحكم في الكل إذا

١. العائفة (٥)، ١.

٢. النساء (٤)، ١٢.

٣. المحصول، ج ٣، ص ١٧.

٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢٥.

أريد به موضوعه، وهو الاستفراق، وأما إذا لم يرد فلا، وهذا ذكره في النهاية^١.
احتجاً بأن العام المخصوص لا يمكن إجراؤه على ظاهره^٢، أي الاستفراق الذي
هو حقيقة فيه؛ لأن فيه إبطالاً للمخصص، وخروجه عن كونه مخصصاً، فيجب
صرفه إلى غيره، وليس بعض المحامل أولى من بعض، فيصير مجعلاً، فلا يكون
حجة.

وأجيب بالمنع من عدم الأولوية، فإن حمله على كل ما عدا محل التخصيص
أولى من غيره من المحامل، لقربه من حقيقة اللفظ، ويعد كل واحد ممّا غايره عنها.
ويشكل بما تقدّم، ولأن الأصل عدم حكم العام.
إذا عرفت ذلك، فاعلم أن ابن سريج قال:

إذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه، فإن وجد عمل
بما يقتضيه، وإلا عمل بالعام، ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء؛
لأن العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص، والجهل بذلك عدم يوجب الجهل
بكون العام حجة، ضرورة أن الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول
المشروط^٣.

وأجيب بأن العمل به مشروط بعدم استقصاء ظناً لا قطعاً، وإلا لم يكن حجة
مع الاستقصاء أيضاً؛ لأن عدم الوجدان غير دالّ على عدم الوجود، وذلك العدم
مظنون^٤؛ لما تقدّم من كون التخصيص على خلاف الأصل.

وقال أبو بكر الصيرفي: يجوز التمسك قبل البحث^٥، واختاره المصنف؛ لأنه
كالحقيقة بالنسبة إلى المجاز؛ لأن مقتضى لعدم التمسك بالعام تجويز وجود
المخصص، وهو حاصل في المجاز بل أبلغ؛ إذ بتقدير وجود المخصص تحصل

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٢. لم نثر عليه.

٣. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

٤. المحصول، ج ٣، ص ٢٣.

٥. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢١-٢٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

مفسدة واحدة، وهي ثبوت الحكم في محل التخصيص، وتحصل فائدة الحكم في غيره، ويتقدير وجود المجاز تحصل مفسدتان - إحداهما: ثبوت حكم الحقيقة، وهو غير مراد، والثانية: انتفاؤه عن المجاز، وهو مراد، ولا يجب في الحقيقة والمجاز البحث؛ لحمل أهل العرف الألفاظ على ظواهرها من غير بحث، فيكون في الشرع كذا؛ لقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^١.

[البحث الثالث في الاستثناء]

قال:

البحث الثالث في الاستثناء، وهو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ بـ «إلا» أو ما ساواها، وإنما يتحقق الإخراج مع وجوب الدخول لولاه، ولأنه كذلك في الأعداد، فكذا في غيرها، دفماً للاشتراك والمجاز. وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل، لأنه لو كان الإخراج متحققاً فيه لكان إقاماً من اللفظ وهو باطل، وإلا لكان مشتركاً، أو من المعنى، وهو باطل، وإلا لمجاز استثناء كل شيء من كل شيء - بتقدير معنى يشتركان فيه.

وقوله تعالى: «أَنْ يَمُوتَ مُلْكٌ إِلَّا خَطٌّ»، «إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَيْعَةً»، «إِلَّا إِنْ لَيْسَ»، «إِلَّا قِيلاً سَلَمًا سَلَمْتُ» لا يعطي كونه حقيقة، ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه.

ويشترط فيه الاتعمال عادةً، وإلا لم يستقر شيء من الإيفاعات، وقول ابن عباس محمول على اقتران النية، وجواز تأخير اللفظ ظاهراً.

[تهذيب الوصول، ص ١٢٨ - ١٢٩]

اقول: هذا شروع في أقسام المخصص، وقدم المتصل؛ لكونه كالجرء؛ لعدم استقلاله، وقدم الاستثناء لكثرة.

وعرفه العزالي بأنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور

١. مسند أحمد، ج ١، ص ٦٢٦، ح ١٣٥٨٩، المشترك على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٨، ح ٤٥٢٢ مع تفاوت قليل، ولم يستند إلى النبي ﷺ.

لم يرد بالقول الأول^١.

ونقض في طرده بالمختص المنفصل كـ « لا تقتلوا أهل الدمة » عقيب « اقتلوا المشركين » و « أهل البلد كلهم علماء » و « زيد جاهل » و « رأيت القوم » و « زيد لم أره ».

وفي عكسه بأحاد الاستثناء مثل « جاء القوم إلا زيدا »، فإنه استثناء حقيقة، وليس بذي صيغ، بل صيغة واحدة، ولأن الاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول.

وقيل : هو لفظ متصل بجملة لا يقر بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف « إلا » أو أحد أخواتها^٢.

ورد بأن الاستثناء معنى مدلول عليه باللفظ لا نفس اللفظ.

وعرّفه المصنف بما ذكر، فالإخراج جنسي لمختصات. والنقيد بقوله « بعض ما يتناوله » يخرج نحو - « ما رأيت القوم إلا خماراً »، فإنه مجاز. وقوله « اللفظ » يحرج به دلاله العقل، وبـ « إلا » يخرج المفصل اللفظي، والسحبيص بالصفة، والشرط والغاية، والمراد بما تناوله اللفظ فعلاً لا صلاحية، وإلا لم يتحقق الإخراج ولهذا امتنع الاستثناء من الجمع المسكر ولأنه في الأعداد إخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقاً، فيكون في غيره كذلك؛ دفعاً للاشراك والمجاز.

وقيل : ما دل على مخالفة بـ « إلا » غير الصفة، وأخواتها^٣، وهو بناء على أن الاستثناء حقيقة في المتصل، والمنفصل على سبيل التواطؤ.

ولا خلاف في أنه حقيقة في المتصل أعني الاستثناء من الجنس، وهل هو مجاز في المنفصل؟ المصنف عليه والرري^٤؛ لأن الاستثناء إخراج، وهو محتنع هنا؛ لأنه إما من اللفظ أو من المعنى، والأول باطل؛ لعدم تناول لفظه له؛ لقوله :

١ المستصحب، ج ٢، ص ١٧٩

٢ راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٢

٣ راجع مختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية التتارسي و - ج ٢، ص ١٣٢

٤ المحصول، ج ٢، ص ٣٠ - ٣١

رأيت «الرجال» إلا حماراً؛ إذ لو تناول لفظ «الرجال» «الحمار» لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، وبتقدير الاشتراك لا يكون منفصلاً، وهو غير الفرض، وكذا الثاني؛ لأنه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه، وبين معنى المستثنى منه؛ ليصح الاستثناء بتحقيق الإخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء؛ إذ كل مفهومين لا بد أن يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه، ولما كان التالي باطلاً اتفاقاً من أهل اللسان كان المقدم مثله

قال المصنف :

إن منع أهل اللغة من ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق، وإن لم يمنعوا منعاً عدم الصحة^١.

وبشكل بقبحه في العرف، فيمتنع عدم لصحة، فلا يتوجه منع عدم الصحة.

احتج القاضي بأنه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في الذكر العزيز فيكون حقيقة^٢؛ كقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً﴾^٣ استثنى الخطأ من القتل، وليس من جنسه، وقوله تعالى : ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ﴾^٤ ولم يكن من الملائكة؛ لقوله تعالى : ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْغِيَّةِ﴾^٥، ولأنه مخلوق من نار، والملك مخلوق من نور، وقوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْهَبْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^٦، والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل، وقوله : ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾^٧ إلا قِيلاً سَلَمًا^٨، و«السلام» ليس من جنس «اللغو»، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٢

٢. حكاه عنه الآملي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٦-٤٩٨، والملازمة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤١ و ٢٤٢-٢٤٤.

٣. النساء (٤) ٩٢

٤. الحجر (١٥) : ٣١.

٥. الكهف (١٨) : ٥٠.

٦. النساء (٤) ٢٩

٧. الواقعة (٥٦) : ٢٥-٢٦

والجواب : لا نزاع في مطلق الاستعمال، والنزاع في دلالة على الحقيقة، ثم
نمنع كون الاستثناء من الآيات المذكورة من غير العنصر.

أما الأولى فـ «إلا» بمعنى لكن، أو يقال، المعنى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً،
إلا أن يغلب على ظنه عدم إيمانه، بمخاطبته الكفار، أو يراه من بعيد فيظنه صيداً أو
حجراً، وهذا التأويل ذكره السيد المرتضى^١.

والجنّ هنا قيل : من الملائكة، ذكره بن عباس^٢ وغيره^٣، والخلق من «نور»
و «نار» لا يمنع الاشتراك في الملائكة.

سلمنا، لكن يشتركون في الأمر بالسجود، كأنه قال : فسعد المأمورون إلا
إبليس وهو من الجنّ.

و «إلا أن تكون تبصرة» بمعنى «لكن» باتفاق البصريين، وبمعنى «سوى» عند
الكوفيين، وكذا ما بعدها.

ويشترط في الاستثناء مطلقاً، لا اتصال عادةً بمعنى أن لا يتخلل بين ذكر
المستثنى منه والاستثناء فاصل عادي، لا كـ «السعال» و «العطاس» و «النفس»
و «طول الكلام»، فإنه غير قادح اتفاقاً، وأكثر المحققين عليه. ونقل عن ابن عباس
صحته إلى شهر^٤.

لنا : لو جاز بعد مدة لم يستقر شيء من الإيفاعات، كالطلاق والعتاق، وأن
لا يتحقق الحث في الإيمان هنا أصلاً، بجواز ورود الاستثناء عليه، فيغير حكمه،
ونقوله «لنا» من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليأت الذي هو خير،
وليكفر عن يمينه^٥، ولو صح الاستثناء المنفصل لأرشد النبي ﷺ عليه؛ لكونه
طريقاً مخلصاً للحالف أيسر، ولأن أهل البعثة لا يعدونه كلاماً مطلقاً، كما لو قال :

١. الدرر إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٧.

٢ و ٣. حكاها عنهما الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٩، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم
الأصول، ج ٢، ص ٢٤٦.

٤. حكاها عنه الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٤، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم
الأصول، ج ٢، ص ٢٣٧، والسبكي في الإيجاز في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٥٢.

٥. مسند أحمد، ج ٢، ص ٤١٥، ج ٦٨٦٨، ص ١٦٨، ج ٦٨١، ص ٢١٠٨ مع تفاوت يسير.

« رأيت زيدا » ثم قال بعد شهر : « قائماً » ، ولأنه لو صح لم يعلم صادق ولا كاذب ، ولا وثق بوعده ولا وعيده .

وأجيب عن الرواية عن ابن عباس - إن صححت وكان قوله حجة - بحمل الجواز على ما إذا كان الاستثناء منوياً عقيب اليمين وإن تأخر لفظه ، توفيقاً بينها وبين ما ذكرناه من الدليل .

قالوا : قال النبي ﷺ : « والله لأغزون قريشاً » . ثم سكت ، وقال : « إن شاء الله »^١ .

وأجيب بحمله على المعتاد توفيقاً ، ويقول : « إن شاء الله » لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾^٢ .

وأجيب بأن تقديره : « أذكر ربي إذا نيت إن شاء الله » لا أنه مستثنى من الإخبار المتقدم ، وبالقياص على النسخ والأدلة المنفصلة .

وأجيب بأنه قياس في اللغة ، ثم ينقض بحكم المبتدأ والشرط ، ولأن الاستثناء بحكم اليمين ، فجاز تأخره كالكفارة .

وأجيب بأن الكفارة ترفع إثم اليمين لا نفسه ملذّي يرفعه الاستثناء ، فلم يلتقيا على حكم واحد ، فيمتنع القياص .

[البحث الرابع في أحكام الاستثناء]

قال :

البحث الرابع في أحكام الاستثناء ، لا يجوز الاستثناء المستوعب ، ويجوز الأكثر ،

للإجماع على أن قال : « له عندي عشرة إلا تسعة » ، فإنه يلزمه واحد .

وقول القاضي بأشراط الأقل باطل بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ

إِلَّا مَنْ أَتَيْكَ مِنَ الْفَاقِينَ » ، مع قوله تعالى : ﴿ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ » ،

١ . المصنف ، عبد الرزاق ، ج ٦ ، ص ٢٨٥ ، ح ١١٢٠٦ ، سنن أبي داود ، ج ٣ ، ص ٢٣١ ، ح ١٣٢٨٦ ، السنن

الكبرى ، البيهقي ، ج ١٠ ، ص ٨٢ ، ح ١٩٩٣٠ .

٢ . الإنسان (٧٦) : ٣٠ ، التكاوير (٨١) : ٢٩ .

واحتجاجة بأن الأصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لا أنه في معرض النسيان فيبقى الأكثر، والمساوي ضعيف، لأن المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد، والاستثناء من الإثبات نفي إجماعاً وبالعكس. خلافاً لأبي حنيفة، وآلهم يكتف في الإسلام بقول: «لا إله إلا الله».

احتج بعدم الثبوت في قوله: «لا صلاة إلا بطهور»، و«لا نكاح إلا بولي»، وبأن الاستثناء يقتضي رفع الحكم، وهو أعم من الحكم بالإثبات، وبأن اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية، فصرف الاستثناء إلى الحكم يقتضي زواله، ولا يستلزم الحكم بالثبوت، وصرفه إلى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم، وهو يستلزم الثبوت، لكن الأول أوسع لأن تعلق الألفاظ بالأمر الذهنية بالذات والخارجية بتوسط الذهنية.

والجواب عن الأول: أن الإخراج يبين من الصلاة والنكاح، فلا بد من تقدير: «لا صلاة إلا صلاة بطهور»، و«لا نكاح إلا نكاح بولي»، فبطل النقض. وعن الثاني والثالث: أنهما أرادان في طرف الإثبات.

آ تهذيب الوصول، ص ١٣٩ - ١٤١

أقول: هاتان مسألتان من أحكام الاستثناء.

الأولى: اتفقوا على بطلان المستوعب.

وقال القاضي أبو بكر^١ والحنابلة: لا يحوز استثناء الأكثر والمساوي. ووافقهم

ابن درستويه في منع الأكثر لا المساوي^٢

وتقل بعضهم: أنه اتفاق النحاة.

وقال علماؤنا وأكثر المتكلمين والفقهاء: هما جائزان: لإجماع الفقهاء على

لزوم إيتاء واحد لمن قال: «له علي عشرة إلا تسعة»، وبطل قول الأولين باستثناء

١ حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٤٠٤ وكراري في المحصول، ج ٣، ص ٣٧.

٢ حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ٥٠٢ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٩.

«الغاوين» من العباد تارة و«المخلصين» من العباد أخرى، مع انحصار «العباد» فيهما، أعني «المخلصين» و«الغاوين»؛ بمقتضى الآية الثانية^١، فإن تساويا بطل قوله ببطلان المساوي؛ لتحققه في الآيتين جميعاً، وإن تفاوتتا بطل قوله ببطلان الأكثر؛ لتحققه في إحدى الآيتين، هكذا قرره بعضهم^٢.

وأورد عليه بجمع انحصار العباد في «المخلصين» و«الغاوين»، ولا دلالة في الثانية عليه؛ لأنه ليس كل ما حلف إبليس على فعله يكون واقعاً، وأيضاً فالصبي والمجنون عباد، وليسوا من القسمين.

سلمنا الحصر، لكن المستثنى في الأول ليس مطلق «الغاوين» بل من اتبع إبليس منهم، فإبليس بنفسه غاوي وليس منهم، فمحتمل كون الغاوين المتبعين لإبليس أقل من باقي العباد، والمخلصين أيضاً كذلك، فيكون المستثنى جميعاً أقل من الباقي. على أنه يعتمل أن يكون الاستثناء من السلطان العنفي لا من العباد، فصير تقدير الكلام «أن عبادي لا سلطان لك عليهم إلا من اتبعك من الغاوين، فإنهم سلطانك على العباد» كما يقال، «إن أصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد إلا عشيرتك».

وقرر أيضاً باستثناء «الغاوين» من «عباده» و«المخلصين» من «الغاوين» فالغاويون إما أقل من المخلصين أو بالعكس، أو يتساويان، فإن كان أحدهما أقل جاز استثناء الأكثر، وإن ساواه حاز المساوي.

قال المصنف :

يشكل بأنه لا يلزم من كون الغاوين أقل من مطلق عباده أن يكونوا أقل من مخلصي عباده^٣.

قال القاضي :

الاستثناء خلاف الأصل؛ لكونه إنكاراً بعد إقرار، خوفاً في الأقل؛ لكونه في

١ إشارة إلى الآية ٤ من الحجر (١٥).

٢ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٣ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٠.

معرض النسيان؛ لقلة التماس النفس إليه، فوجب قبوله، وإلا لزم الضرر، وهذا المعنى غير موجود في المساوي ولا أكثر فيبقى على أصله^١.

وأجيب بمنع أن قبول الاستثناء على خلاف الأصل، وكونه إنكاراً ممنوعاً؛ لأن الاستثناء والمستثنى كالجملتين الواحدة^٢، ولأنه قد يكون إقراراً بعد إنكار، كقوله: «لا دين لك عليّ إلا درهم»، والتعليل بـ «بيان ممنوع وإلا لقليل»: «له عليّ عشرة تنقص تسعة».

واعلم أنه في النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط، كالاتصال^٣، وهنا من الأحكام؛ لصدق الاستثناء على المستوعب، وعدم صدقه على المنفصل عادةً، فكان الاتصال شرطاً لتحقيقه، وعدم الاستغراق شرطاً لصحته، والصحة وعدمها حكم

الثانية الاتفاق واقع على أن الاستثناء من الإثبات نفي، وأما العكس فإثبات عند الأكثر، خلافاً لأبي حنيفة^٤.

لنا: ثبوت الإسلام بـ «لا إله إلا الله» بلا ضمنية، مع أنه استثناء عقيب نفي، وأنه لو قال: «لا عالم في البلد إلا زيد» فهم كل عارف بالوضع ثبوت العلم لزيد، بل هو أبلغ من قولنا: «زيد عالم»، ولقله عن واضعي اللغة.

احتج بعدم ثبوت النكاح والصلاة بالولي والطهور، مع قوله: «لا صلاة إلا بطهور»^٥، و«لا نكاح إلا بولي»^٦، ويأن الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت

١ حكاه عنه الزاري في المحصول، ج ٣، ص ٢٨

٢ المحصول، ج ٣، ص ٢٨.

٣ راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٣٧ و ٢٤٨

٤ حكاه عنه الزاري في المحصول، ج ٣، ص ١٢٩ والآمدني في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٦

٥ الفقيه، ج ١، ص ٣٣، ج ٦٧ و ٥٨، ج ١٢٩ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٥٠، ج ١٤٤، و ص ٢٠٩، ج ١٦٥ و ج ٢، ص ١٤٠، ج ٥٤٥-٥٤٦

٦ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٨، ج ١٨٠٧، مسند أحمد، ج ١، ص ٤١٥، ج ٢٢٦٠، سنن الدارمي، ج ٢، ص ١٢٧، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٠٥، ج ١٨٨٠

للمستثنى منه عن المستثنى، وذلك غير مستلزم للحكم عليه بإثبات تقيض حكم المستثنى منه؛ لأن رفع الحكم المخصوص عن الشيء، قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع، وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء أصلاً، فإذاً هو أعمّ منهما، والعامة لا يدلّ على الخاص، ولأن الاستثناء المتعقب للنفي يمكن أن يكون متعلقاً بالحكم المنفي. ويمكن أن يكون متعلقاً بالنفي نفسه، فإن كان الأول اقتضى زوال الحكم بالنفي، وهو لا يستلزم الحكم بالإثبات؛ لما تقدّم من أن رفع الحكم عن الشيء لا يستلزم الحكم عليه بالإثبات؛ لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء أصلاً.

وإن كان الثاني اقتضى رفع العدم، وهو يستلزم الإثبات، لكن الأول أولى؛ لأن الحكم أمر ذهني، والمنفي خارجي، وتعلق اللفظ بالذهني بغير واسطة عن الوضع وبالأمر الخارجيّة بتوسط الذهنيّة علي ما تقدّم.

والجواب: أن الظهور والولي لا يصدق عليهما الصلاة والنكاح، فلا يصح استثنائهما حقيقةً إلا بتقدير مثل: «لا صلاة إلا صلاة بطهور»، و«لا نكاح إلا نكاحاً بولي»، وحينئذ يفيد الإثبات.

وقيل: سيق هذا الكلام لبيان كون الظاهر شرطاً للصلاة، والولي شرطاً للنكاح، والشرط بعدم عدم المشروط، ولا يلزم وجوده بوجوده^١.

وعن الثاني والثالث أنهما واردان في جانب الإثبات؛ فإن الاستثناء من الإثبات إنما يُخرج المستثنى عن الحكم عليه بالإثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي، كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالإثبات أولى من تعلقه بنفي الإثبات؛ لعين ما ذكرتموه، ولا يستلزم^٢ لنفي، وجوابكم عنه جوابنا عن حجتكم. وأورد المصنّف على هذا بأن نفي الحكم بالإثبات يستلزم البقاء على الأصل وهو العدم^٣.

وبشكل يمنع الاستلزام المذكور، فإن نفي الحكم بالإثبات قد يجمع الإثبات،

١. الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٣

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٨

فكيف يستلزم العدم؟! وبمنع كون العدم هو الأصل في جميع صور الاستثناء من الإثبات، بل قد يكون على خلاف الأصل، كما لو قال «الفقهاء باقون إلا زيدا».

[في تقدير الاستثناء]

قال :

واختلف في تقدير الاستثناء، فقيل : المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه .

ويضعف بانتفاء الإخراج فيه حينئذ .

وقيل : المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي، فله صيغتان حينئذ، ويرد ما قلناه .

والحق : أن المراد بـ «المستثنى منه» معناه، ثم أخرج بالاستثناء بعضه، وأسند بعد الإخراج .

وإذا تعدد الاستثناء رجع الجميع إلى المستثنى منه مع العطف، أو مساواة الثاني أو زيادته، والآ رجع التالي إلى متلوه، لا إلى المجموع، ولا إلى المستثنى منه، والآ لزم التناقض، أو ترجيح العود إلى الأبعد مع صلاحية إلى الأقرب .

وإذا تعقّب الجمل فعند الشافعي يعود إلى الجميع، قياساً على الشرط . وعلى قوله : « له علي خمسة وخمسة إلا ستة »، ولاقضاء العطف التسوية .

وقال أبو حنيفة : إلى الأخيرة؛ لأنه خلاف الأصل، فيصار إليه لدفع محذور الهذرية فيما يرفع الضرورة، وهو الواحدة . وخصت الأخيرة للقرب، ولأنه يرجع إلى الأخيرة في الاستثناء من الاستثناء، فكذا في غيرها، دفعا للاشتراك والمجاز، ولأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الأولى إلا بعد استيفاء غرضه منها .

وقال السيّد المرتضى رحمته الله بالاشتراك، لأن الاستعمال دليل الحقيقة، وقد وجد فيهما، ولحسن الاستفهام، ولصحة عمل كل الجمل أو بعضها في الحال والظرفين، فكذا في الاستثناء

وقال أبو الحسين : إن ظهر الإضراب عن الأولى بأن يختلفا نوعاً، سواء اتحدت

القضية كالقذف أو لا، كقوله : « أطمع ربيعة » و « العلماء هم الفقهاء » أو اسماً وحكماً ويتعدد النوع مثل : « أطمع ربيعة وأكرم مضر إلا الطوال » أو أحدهما . وليس الثاني ضميراً مثل « أطمع ربيعة وأطمع مضر » و « أطمع ربيعة وأكرم ربيعة إلا الطوال » ، فإن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة .
 وإن تعلقت إحداهما بالأخرى فإن أضمر حكم الأولى في الثانية مثل : « أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال » ، أو اسم الأولى مثل : « أكرم ربيعة وأطلع عليهم إلا الطوال » عاد إلى الجميع .

وهذا التفصيل حسن ، وقد اعترضنا على ما تقدم من الأدلة في النهاية .

[تهذيب الوصول ، ص ١٤١ - ١٤٢]

أقول : هما مسائل :

الأولى : اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء . فقال الأكثر : إن المراد بالمستثنى منه ، كالعشرة في قولنا : « له عشرة إلا ثلاثة » الباقي بعد الاستثناء . وهو سبعة ، وحرف الاستثناء كـ « إلا » في المثال قرينة دالة عليه ، كما لو خصص بغير الاستثناء .

وردة بأن من قال : « اشتريت الجارية إلا نصفها » يعلم قطعاً أنه ما أراد استثناء النصف من النصف ، فبقي أن يكون لاستثناء من الجميع .

وقال القاضي : « عشرة إلا ثلاثة » بإزاء « سبعة » ، فكان « للسبعة » اسم مفرد وهو « سبعة » ، ومركب وهو « عشرة إلا ثلاثة »^١ .

وردة المصنف القولين بأنه على تقديرهما لا يتحقق الإخراج ، فلا يتحقق الاستثناء^٢ ، وهذا خلف . وأيضاً يلزم المجاز في لفظ « العشرة » حيث استعمل في « السبعة » ، وفي لفظ الاستثناء الموضوع للإخراج حيث استعمل في غيره ، وهو خلاف الأصل .

١ . حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٥٤

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٥٤

والحق ما اختاره، وهو أن المراد بـ «العشرة» معناها أي دلالتها على الاستغراق، ثم أخرج بالاستثناء منها ثلاثة، والإسناد بعد الإخراج؛ لأن الأصل استعمال اللفظ في حقيقته، وعدم استعماله في غيرها، وقد تقدّم البحث فيه. وهيل: لو أريدت العشرة لزم الإنكار بعد الإقرار^١.

وأجيب بأن الحكم في الإقرار إنما هو بعد الإسناد ولم يسند إلا بعد الإخراج، فإذا قال له: «عليّ عشرة إلا ثلاثة» لمراد بالعشرة معناها، وبالاستثناء خرج ثلاثة، والإسناد حصل بعد إخراجها.

الثانية: إذا تعدّد الاستثناء فأقسام التعدّد بالنسبة إلى الاستثناء والمستثنى منه أربعة، ذكر منها اثنين وهي تعدّد الاستثناء والمستثنى منه، وترك تعدّدهما واتحادهما؛ لظهور حكمهما من الباقي، فإذا تعدّد الاستثناء فإما أن يكون الثاني معطوفاً على الأول أو لا

فإن كان الأول رجوعاً إلى الأصل؛ لأن المعطوف والمعطوف عليه كالجمله الواحد، سواء تكرّر حرف الاستثناء أو لا.

وإن كان الثاني فإما أن يمتنع عود الثاني إلى الأول لمساواته له، كقوله: «عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة»، أو لزيادته عليه، فيحمل على الجميع؛ دفعا لمعذور الهدرية. وإما أن يمكن عوده إلى المستثنى الأول، كقوله: «عشرة إلا اثنين إلا واحداً» فيجب رجوع التالي إلى متلوه؛ لأنه لولاه لكان إما أن يكون راجعاً إلى مجموع المستثنى منه والمستثنى الأول، أو إلى مستثنى منه خاصّة، أو لا إلى شيء منهما. ويبطل الأول بلزوم التناقض؛ لأن المستثنى منه إثبات، والمستثنى الأول نفي، فلو رجع إليهما لكان ثانياً منقياً.

ويبطل الثاني بلزوم ترجيح الأبعد على الأقرب.

والثالث بلزوم الهذر حينئذٍ.

الثالثة: إذا تعقّب الاستثناء الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو وأمكن

١. حكاه عن القاضي الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٨؛ والسبكي في الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢،

عوده إلى المجموع وإلى كل واحدة، عاد إلى الجميع عند الشافعي^١، وإلى الأخير عند أبي حنيفة^٢، ومشارك عند المرتضى بين الجميع والبعض، فيتوقف إلا لقرينة^٣، ومتوقف فيه عند القاضي أبي بكر^٤.

وفصل أبو الحسين^٥، وهو منقول عن القاضي عبد الجبار^٦، وجماعة من المعتزلة^٧، واستحسنه جماعة، كالرازي^٨ والمصنف، وهو إن ظهر الإضراب عن الأولى عند الثانية ولا يضر فيها شيء مما في الأولى رجع إلى الأخيرة؛ لأن الظاهر أنه لا ينتقل إلى الثانية مع استقلال الأولى إلا بعد استيفاء غرضه، وذلك باختلافهما نوعاً مع اتحاد القضية، كآية القذف، فإن الجملة الأولى أمر، وهي «فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً»^٩ والثانية نهى^{١٠}، والثالثة خبر^{١١}، والقضية واحدة، أو لا معه، كـ «أكرم ربيعة» و «العلماء هم الفقهاء إلا أهل البلد الفلاني»، أو تتحدان نوعاً وتختلفان اسماً وحكماً مثل: «أطعم ربيعة وأكرم مضرراً إلا الجهال»، فإن الجملتين من نوع واحد وهو الأمر وهما مختلفتان في الاسم وفي الحكم، وهو الإطعام والإكرام، أو تختلفان في الاسم دون الحكم مثل: «أطعم ربيعة وأطعم مضرراً إلا الطوال» أو بالعكس مثل: «أطعم ربيعة وأطعم مضرراً إلا الطوال».

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المفتد، ج ١، ص ١٢٤٥ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٤٣ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٤.
٢. حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ١٤٠٧ وأبو الحسين البصري في المفتد، ج ١، ص ١٢٤٥ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٤٣.
٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٩.
٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٤٣؛ والمعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٦١؛ والسبكي في الإنباح في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٦٢.
٥. المفتد، ج ١، ص ٢٤٥-٢٤٨.
٦. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المفتد، ج ١، ص ١٢٤٦ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٤ والمعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٦١.
٧. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٤.
٨. المحصول، ج ٣، ص ٤٥-٤٧.
٩. النور (٢٤): ٤.
- ١٠ و ١١. إشارة إلى «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» و «وَأَتَسِفِدُهُمُ الْفَاسِقُونَ»، النور (٢٤): ٤.

وإن لم يظهر الإضراب عن الأولى بأن تتعلق إحدى الجملتين بالأخرى، إما بإضمار حكم الأولى في الثانية مثل: «كُرم ربيعة ومضر إلا الطوال» أو اسمها مثل: «أكرم ربيعة وأخلع عليهم إلا الطول» فإنه يعود إلى الجميع؛ لأنَّ الثانية غير مستقلة بنفسها، بل لا يتم معناها إلا بانضمامها إلى الأول، فكانا كالجملتين الواحدة.

وقيل: إن كان الواو للاستئناف رجع إلى الأخيرة وإلا توقف^١. وللشافعي القياس على الشرط المتعاقب للحمل، فإنه يعود إليها اتفاقاً، وكذا الاستثناء، والجامع كون كلٍّ منهما مخصصاً لا يستقل بنفسه، ولا اتحاد معناه، فإن قوله في آية القذف: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا^٢، كقوله «إن لم يتوبوا»، ولثبوته في الاستثناء بعد جمليين لا يمكن عوده إلى أحدهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فكذا في الجميع، وإلا لزم الاشتراك المخالف للأصل، ولأن مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملتين الواحدة؛ إذ لا فرق بين قولنا «رأيت نساء الكوفة ونساء البصرة»، وبين قولنا «رأيت نساء المصريين»، ولما كان الاستثناء من الثاني راجعاً إلى الجمع من غير اختصاص بأحدهما فكذا مساويه^٣.

وأجيب بمنع تعلّق الشرط بالجميع، ولا اتفاق ممنوع، وبأنه إن لم يفرّق بين الاستثناء والشرط كان قياساً للشيء على نفسه، وإن فرّق جاز إسناد الحكم إليه، فلا يتعدّى إلى الآخر.

والحفيّة سلّموا حكم الشرط، فلم يسمع منهم منع حكمه ففرّقوا بأن الشرط له صدر الكلام وإن تأخر لفظاً؛ إذ هو مقدّم معنى بخلاف الاستثناء.

ويشكل بأن له صدر الكلام المتعلّق به لا مطلق الكلام، فلا يعلم تقدّمه على الجميع معنى إلا إذا علم تعلّقه بها أجمع، فلو استدللّ على تعلّقه بالجميع بتقدّمه

١ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٦.

٢، النور (٢٤) ٥-٤.

٣، راجع المحصول، ج ٣، ص ٥٢-٥٣.

عليها دار، ولا يلزم من تقدّمه على الجميع معنى تعلّقه بها أجمع.
وعن الثاني أنّ الاستثناء عاد إليها دفعاً للهدر، ونحن نسلم عوده إليها عند
القرينة الدالة، وهو غير المتنازع؛ لأنّه فيما إذا أمكن عوده إلى الجميع وإلى كلّ
واحد.

وعن الثالث إن ادّعي عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعضها على
بعض كان قياساً للشيء على نفسه، وإن سلّم جاز استناد الحكم في الأصل إلى
الفرق. هذا إن جوّز القياس في اللغة الذي منعه أكثر الأدباء.
لأبي حنيفة خروج الكلام عن الهدر يحصل بالواحدة، فلا يحتاج إلى زيادة
المخالفة للأصل، وخصّت الأخيرة للقرب، وهو يوجب الرجحان، كما يخصّص
الأقرب بالفاعليّة في نحو: «ضرب موسى عيسى» حيث لا قرينة دالة على
الفاعليّة والمفعوليّة، وللتأفاق على الأخيرة، وإنما الخلاف في الاختصاص أو
مشاركته غيرها، ولأنّه مدفع الاشتراط والمجاز، إكّم هو يعود في الاستثناء بعده إلى
الأخيرة، ولظاهر المتكلّم في عدم الإعمال قبل استيعاء الغرض، كما لو سكّنت، فإنّ
الانتقال كالسكوت.

ويشكل الأوّل بمنع مخالفته للأصل؛ لأنّ لمستثنى والمستثنى منه كلفظ واحد،
ويجوز كون حكم المستثنى منه مخالفاً للأصل، ولأنّه متعارض بالشرط والاستثناء
بمشيّة الله تعالى؛ فإنّهما عائدان إلى الجميع.

والثاني بأنّ عوده إلى الأخيرة لاختلاف الجملتين بالنفي والإثبات فيتناقض،
واختصّت الأخيرة للقرب، ولأنّ عوده إلى الاستثناء يقلّل التخصيص المخالف
للأصل، وعوده إلى الأصل يكثره، وهذا لا يوحد في الجمل، فلا قياس.

والثالث ممنوع؛ لجواز إرادة اللفظ الاستثناء منها جمع، ويؤخّره طلباً للاتّحاد؛
لأنّه أدخل في البلاغة؛ فإنّ القائل: «أكرم العلماء إلّا الفساق»، و«جالس القراء
إلّا الفساق»، و«تصدّق على الفقراء إلّا الفساق»، عدّ كلامه ركيكاً، بخلاف
ما لو أخّره عن الكلّ، ومساواته للسكوت ممنوع.

للمرتضى استعماله فيما يرجع إلى الجميع كـ «خمس وخمسة إلّا ستّة»، وإلى

ما يرجع إلى الأخيرة، كالاستثناء من الاستثناء، والاستعمال دليل الحقيقة، ولصحة استفهام المستثنى في كل صورة رجوعه إلى الجميع وإلى البعض، وهو يؤذن بالاشتراك، ولأنه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال، وظرفي الزمان والمكان، كما تقول: «أكرم العلماء» و«تصدق على الفقراء قائماً» أو «يوم الجمعة» أو «في المسجد»، فكذا في الاستثناء. والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام. ولو كان الأعمال حقيقة في الجملتين معاً أو في الأخيرة لوجب ترجيح الحقيقة في العمل.

والجواب عن الأول ما تقدم، ونمنع الحكم في الأصل في الثالث، وعليه المشترك مع أنه قياس في اللغة، وأيضاً لأنه لا يلزم من صحة عوده إلى الجميع، وإلى البعض كونه حقيقة فيهما؛ لأصالة عدم الاشتراك.

[البحث الخامس والسادس والسابع في الشرط والصفة والغاية] قال :

البحث الخامس في الشرط، وهو ما يتوقف عليه تأخير المؤثر. وصيغته «إن»، وتختص بالمحتمل، و«إذا» وتشترك بينه وبين المتحقق، و«من» و«مهما» و«أين» و«متى» و«حيث» و«أنى» و«حينما» و«إذا ما». وشرطه الاتصال، والأولى تقديمه لفظاً، التقدمة طبعاً.

وقد يتحد الشرط والمشروط، وقد يتمددان أو أحدهما، إما على الجمع أو على البذل.

وحكمه في الرجوع إلى الجميع في الجمل المتمددة أو ما يليه حكم الاستثناء، سواء تقدم أو تأخر.

ووافق أبو حنيفة الشافعي هنا.

والشرط إما عقلي كالحياة، أو شرعي كالطهارة، أو لغوي مثل: «إن دخلت الدار أكرمتك».

والمشروط يعمل عند وجود المؤثر وأول زمان وجود الشرط إن أمكن وجوده

دفعه ، وألا بأخر جزء منه .

للبحث السادس في الصفة ، وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل : « أكرم بني
تسميم الطوال » ، وحكمها في الرجوع إلى الجميع في المتعدد أو إلى الأخيرة
كالاستثناء .

البحث السابع في الغاية ، وهي طرف الشيء ، وألفاظها « حتى » و « إلى » ، ولا بد
من مخالفة ما بعدها لما قبلها ، وألا لم تكن غاية إن كانت منفصلة بمفصل محسوس
كصياح النهار ، وألا فلا كالمرفق ، ولا يصح تعددها ، وألا لكانت الأخيرة هي الطرف إن
ترقيت ، أو المجموع هي الغاية إن انقطعت . [تهذيب الوصول ، ص ١٤٢ - ١٤٤]

أقول : قال الفزالي : الشرط ما لا يوجد لمشروط دونه ، ولا يلزم أن يوجد عند
وجوده^١ .

ورده بالدور : لا اشتقاق المشروط إن الشرط وينتقضه في طرده بجزء العلة ، وفي
عكسه بالشرط المساوي .

وقال بعض الأشاعرة : هو ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته^٢ .
ونقض عكساً بالحياة القديمة ، فإنها شرط للعلم القديم عندهم ، ولا تأثير
ولا مؤثر هناك .

وقال صاحب الإحكام : الشرط ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون
سبباً لوجوده ولا دخلاً في السبب^٣ .

ويتشكل بانتقاضه طرداً بجزء الشرط وجزء ماهية المشروط ، فإنه يلزم من نفيه
نفي المشروط ، وليس سبباً لوجوده ، ولا دخلاً في سبب الوجود ؛ لمغايرة علل
الماهية لعلل الوجود ، وبأحد المتضامين ؛ فإن نفيه ملزوم لنفي الآخر ، وليس سبباً
له ولا دخلاً في سببه ، مع كونه ليس شرطاً لمضايقه .

١ . المستصفى ، ج ٢ ، ص ١٨٨ .

٢ . المحصول ، ج ٣ ، ص ٥٧ .

٣ . الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٥١٣ .

وتعريف المصنّف منقوض طرداً بوجود المؤثر وبذاته وبعلته؛ فإنّ تأثير المؤثر موقوف على كلّ واحد من هذه الأمور وعكساً بنفس تأثير المؤثر؛ فإنّه شرط لوجود الأثر.

ونقض في طرده أيضاً بجزء العلّة فينبغي أن يزداد فيه «ولم يكن له مدخل في التأثير»

وعرف بأنّه ما ينتفي الشيء عند انتفائه مع تقدّمه عليه طبعاً، ومغايرته لسببه مطلقاً، فيدخل في الأوّل الشرط والعلّة وأجزاؤها، وأجزاء المشروط، وأحد المتضايفين بالنسبة إلى الآخر، وبالتقدّم لطبيعي خرج المضاييف، وبمغايرته لسببه مطلقاً خرج الباقي.

ولفظه الموضوع له لفظ «إن» وتختصّ المحتمل، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^١.

و «إذا» وهي له كقوله ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاغْلُظْ﴾^٢، وللمتحقق: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً﴾^٣.

و «من» كقوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^٤.

و «ما» كقوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَبَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾^٥ وبإي الأدوات تقدّمت في العموم.

و «إن» أمّ الباب بحرفيّتها واسميّة الباقي، والأصل في إفاده المعاني للأسماء الحروف.

قيل: ولاستعمالها في صور الشرط بخلاف الباقي فإنّ «من» لمن يعقل خاصّةً و «ما» لمن لا يعقل و «أينما» للمكان و «متى» للزمان و «إذا» للمحقق خاصّةً^٦.

١ التوبة (٩): ٦٠

٢ الأمل (٨): ٤٥

٣ الإنسان (٧٦): ٢٠

٤ الطلاق (٦٥): ٣

٥ النساء (٤): ٧٩

٦ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٤، مع مضمّن

ومنع المصنّف من استعمالها في المتحقّق كـ «آتيك إذا طلعت الشمس»^١.
 ويشكل بأنّ عدم جواره لإرادة الظرفيّة - أي آتيك وقت طلوع الشمس -
 لا تعليق المجيء على الطلوع. و «إن» ليست ظرفاً بل شرطاً، و «إذا» ظرف
 يتضمّن معنى الشرط، ومن ثمّ يدخل على المتحقّق إذا قصد التعليق لا الظرفيّة،
 مثل: «إن كان الإنسان حيواناً كان جسماً».

وشرط تعلّق الشرط اللغوي في الكلام اتّصاله العادي، كالاستثناء، والأولى
 تقديمه لفظاً، ليوافق الطبع والوضع، خلافاً للفرأ^٢.
 والشرط والمشروط إمّا أن يتّحداً أو يتعدّدا، والمتعدّد إمّا على الجمع أو على
 البذل، فهي تسمة:

الأولى: أن يتّحداً مثل «إن صلى فاعطه درهماً»
 الثانية: يتعدّد الشرط على الجمع، ويتّحد المشروط مثل: «إن صام يوماً
 وصلى فريضة فاعطه درهماً»، فالإعطاء موقوف عليهما.
 الثالثة: أن يتعدّد الشرط على البذل، ويتّحد المشروط مثل: «إن صلى أو صام
 يوماً فاعطه»، فالشرط أحدهما لا يعين، ويمكن ردّه إلى الأوّل، ويصير كون
 الشرط واحداً ينقسم إلى معيّن وإلى غير معيّن وإمّا رجّح جعله في المتعدّد؛
 لتعدّدهما لفظاً، ويكفي أحدهما في وجوب الإعطاء.
 الرابعة: اتّحاد الشرط مع تعدّد المشروط على الجمع كـ «إن صام فاعطه
 درهماً واعطه ثوباً».

الخامسة: الصورة بحالها لكنّه على البذل، ويمكن ردّه إلى الواحد.

السادسة: تعدّد الشرط والمشروط على الجمع.

السابعة: تعدّد الشرط على الجمع، وتعدّد المشروط على البذل.

الثامنة: عكسه.

التاسعة: تعدّد الشرط والمشروط على البذل، وحكمه في الرجوع إلى الأخيرة

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٧٥.

٢. حكاة عبد الرزاق في المحصول، ج ٣، ص ٦٣.

حكم الاستثناء، وقيل: يتعلق بما يليه ولو كان عقيب الأولى^١، والشرط قد يستفاد من العقل، كشرطية الحياة للعلم، ومن الشرع كالطهارة للصلاة، ومن اللغة بأن يكون اللفظ موضوعاً للشرط لغة كـ «إن دخلت الدار أكرمتك».

ثم المشروط يحصل عند وجود مؤثره، وأول زمان وجود الشرط إن كان مؤثره موجوداً بتمامه قبل وجود الشرط، وكان الشرط ممّا يمكن وجوده دفعةً، ولو تحقق الشرط قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند أول زمان وجود المؤثر، ولو كان الشرط ممّا لا يمكن وجوده دفعةً، كالحركة والكلام قيل: وجد المشروط عقيب وجود آخر جزء منه، وهذا إنما يتأتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه، فالأولى أن يقال: المشروط إنما يحصل عند أول زمان المجموع الحاصل من المؤثر والشرط، سواء كان لشرط ممّا يوجد دفعةً أو تدريجاً؛ لأنّ ما يوجد تدريجاً لا يدخل في الوجود، إلا عند وجود آخر جزء منه، والمراد في العرف من وجوده دخول أجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه.

وأما الصفة فإنها تنعضي تخصّص العام الموصوف بها إذا كانت أحص منه مطلقاً، كـ «أكرم قريشاً الهاشميين» أو من وجه، كـ «أكرم قريشاً الطوال»، وإذا تعدّد الحمل فكالاتثناء.

وأما الغاية فتطلق على معنيين: الغرض المطلوب من الشيء، ونهايته وآخره، وهو المراد.

ولفظها «حتى»، كـ «حتى يَطْهَرْنَ»، و«إلى»، كـ «إلى الليل»، وحكم ما بعدها محالف لما قبلها، ولو استمر بعدها لم يكن طرفاً بل وسطاً.

وقال الرازي^٢ والمصنّف: إن انفصلت عن المفتي محسوس، كـ «الليل» خرج، وبغيره، كـ «المرافق» لم يجب المخالفة؛ لعدم أولويّة تعيّن بعض المفاصل^٣. ويشكل بأنّ الدليل الأول يوجب المخالفة مطلقاً، ولا ينافي ذلك وجوب غسل

١ راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٥.

٢. المحصول، ج ٣، ص ٦٦-٦٧.

٣ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٧٩.

المرفق؛ فإنَّ الاختلاف حاصل؛ إذ هو واجب بالتبعية من باب وجوب المقدّمة، وهو مخالف للوجوب بالأصالة.

وهل يصحّ تعدّد الغاية؟ جوّزه الرازي كما لو قال: «حتى يطهرن ويغتسلن»، وفي الحقيقة هي الأخيرة، وعبر عن الأولى بالغاية؛ لقربها منها^١. واعترضه المصنّف بأنَّ الغايات قد لا ترتّب، فيكون المجموع هو الغاية، وكلّ واحد جزؤها، لا ما ذكر أخيراً^٢.

ويشكل بأنّه لم يدّع كون الأخيرة في الذكر مطلقاً هي الغاية حقيقة، حتى يرد عليه من كونها قد لا ترتّب في المثال الذي ذكره؛ ولهذا قيّده بقوله هنا.

واعلم أنّ الغايات المتعدّدة لفظاً، سواء كان بينها ترتيب أو لا، وسواء أمكن وقوعها دفعةً أو لم يمكن، فالغاية في الحقيقة إنّما هي المجموع، وإطلاق اسم الغاية على كلّ واحد من الأجزاء مجاز، من باب إطلاق الكلّ على الجزء، ولو كانت الغاية على البدل فالغاية أحد الأمرين لا يهتّم.

وقال المصنّف: «لا يصحّ تعدّدها» - لعدم تعقّل طرفين للشيء من جهة واحدة؛ لأنّ تلك الأشياء المتعدّدة المفروضة كون كلّ منها غاية إن ترتّبت في الوقوع كان الأخير منها هو الغاية؛ لأنّه الطرف، وإن اتّفقت فيه فالمجموع الغاية.

واعلم أنّ «حتى» كما تخصّص العموم قد تؤكّده، مثل: «أعتق عبيدي حتى الأصاغر»، و«تصدّق بأموالي حتى ثيابي»، ووجوب مخالفة ما بعدها بالنظر إلى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقاً، فيجوز اتّفاق حكم ما بعدها وقبلها في خطاب آخر، كما في المُحرّم، فإنّه يحرم عليه الوطء بعد الطهر، لكن لا بالنسبة إلى الخطاب في الحيض، بل بتحريم الوطء على المحرم.

١. المحصول، ج ٢، ص ٦٧.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٨٠.

[الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل]

قال :

الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل .

وفيه مباحث :

الأول : يجوز التخصيص بالعقل ، إما ضرورة ، كإخراجه تعالى من قوله : ﴿ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ، وإما الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته ، أو نظراً ، كإخراج الصبي والمجنون من آية الحج .

احتجوا بأن المحض متأخر ، وبالقياس على امتناع السخ به

والجواب : المنع من الصبر ويبطل القياس بمقطوع اليد ، فإن غسلها منسوخ عقلاً .
الثاني : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أو وقوعه في قوله تعالى : ﴿ وَالطُّغْيَانُ يَسْزِغُنَّ أَنْفُسَهُنَّ ﴾ ، مع قوله تعالى : ﴿ وَأَوَلَيْتُ الْأَخْنَالِ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ لَا تَتَكَبَّرُوا الشُّرَكَاتِ ﴾ ، مع ﴿ وَالْمُحْضَنَاتُ مِنَ الدِّينِ أَوْتُوا الْكِتَابَ ﴾ ، ولاستحالة العمل بهما ، وإهمالهما وبالعامة في جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص .

احتجّت الظاهرية بقوله تعالى : ﴿ يُشِيرُ لِلنَّاسِ ﴾ ، فلا يحصل التخصيص إلا بقوله .
والجواب : المعارضة بقوله : ﴿ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ ، ولأن تلاوته بيان ، واختصاصه بالمشتبه ، ولا اشتباه مع ورود التخصيص - [تهذيب الوصول ، ص ١٤٥ - ١٤٦]

أقول : قدّم التخصيص العقلي لتحقيق حكمه قبل حكم العام ، وهو ضروري .
كامتناع خلقه تعالى لنفسه المخصص ، بقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾

ونظري كإخراج الصبي والمجنون من الناس في الحج، باعتبار عدم فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه إليهما.

وبعض المتكلمين منعه^١، وإلا لزم تأخر العقل عن العام الذي هو شرط التخصيص؛ لأنه مبين للعام، والمبين متأخر، ولامتناع النسخ بالعقل فكذا التخصيص؛ لجامع منافية كل لظاهر العام، ولأن النسخ تخصيص في الأزمان، ولأن النسخ بيان للمدة، والتخصيص بيان للمراد

والجواب: إن أريد بالتأخر بحسب ذاته منع، وبحسب وضعه، أي كونه مخصصاً مسلم، وحكم العقل متأخر؛ إذ لا يتصور تخصيصه للعام إلا بعد وروده، ونمنع عدم السح به، لسقوط غسل اليد المقطوعة عقلاً.

ثم الفرق بينهما أن الناسخ معرّف لانتهاؤ مدة الحكم المقصودة للشارع، ولا يطلع عليه علم بشر بخلاف المخصص؛ لضرورة عدم خلقه تعالى ذاته.

سلمنا لكن نمنع عليه الجامع.

ومخصص الكتاب كما ذكر ^(وتمنع الطاهرية) لأن التخصيص بيان، وكل بيان بقول النبي، كقوله تعالى: ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^٢

وعورض بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^٣، ونفس التلاوة بيان؛ ولأن البيان للمشتبه، ومع ورود الآية المخصصة للعام لا اشتباه، فلا يدخل تحت ما فوّض إليه ﷺ بيانه.

[البحث الثالث، والرابع، والخامس في التخصيص]

قال:

البحث الثالث: يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها، كتخصيص «فيما سقت السماء العشر»، «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، وبالقرآن لقوله تعالى:

١ حكاه عن شذوذ من المتكلمين، الأملدي في الإحكام، في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٧؛ والعلامة في نهاية

الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٨١

٢ النحل (١٦): ٤٤.

٣ النحل (١٦): ٨٩.

﴿ تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ . والقرآن بها ، كتخصيص ﴿ يَوْمِئِذٍ اللَّهُ فِي تَوَلَّدِكُمْ ﴾ وآية الجلد برجم المحصن ، وتخصيصهما بالإجماع ، كتخصيص آية الإرث بالإجماع على أن العبد لا يرث ، ولا يجوز تخصيصه بهما ، لأن وقوعه مع سبق أحدهما خطأ .
 الرابع : يجوز تخصيص الكتاب و سنة المتواترة بفعله ﷺ إن تناوله حكم الخطاب في حقه ، ثم إن عمّ غيره وثبت وجوب الناسي - إما مطلقاً أو في تلك الواقعة - كان محتملاً في حقنا أيضاً . لكن المخصص في الحقيقة إنما هو الفعل مع دليل الناسي ، وإن اختص بنا وثبت الناسي ، كان الفعل ودليل الناسي تخصيصاً في حقنا .

احتج المانع بأن دليل الناسي عام .

والجواب : المخصص الدليل مع الفعل .

الخامس^١ : لو فعل أحد بعضته ﷺ ما ينافي العام ولم يتكر عليه كان مختصاً به ، فإن ثبت أن حكمه ﷺ على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصاً للجميع
 [تهذيب الوصول ، ص ١٤٦ - ١٤٨]

أقول : هنا مسائل تسع - اشتمل البحث الأول منها على سبع - .
 فالأولى : يجوز تخصيص السنة المتواترة بعقلها ؛ لما مر من أن الدليلين إذا تعارضا ... إلى آخره ، ولو قوعه .
 قالوا : قال تعالى : ﴿ لَيُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^٢ ، فلا يفتقر بيانه ﷺ إلى بيان .
 وأجيب بأنه لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل إلى بيان عدم افتقار بعض كلامه إلى بيان ؛ فإنه لا يلزم من كونه مبيّناً انحصار كلامه في البيان .
 الثانية : يجوز تخصيص المتواترة بالقرآن لما مر ، ولقوله ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيِّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^٣ والسنة شيء .

١ . في المصدر . « تنبيه » بدل « الخامس »

٢ . النحل (١٦) : ٤٤ .

٣ . النحل (١٦) : ٨٩ .

قالوا، قال تعالى : ﴿ لِيُثَبِّتَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^١، وذلك إنما يكون بسنته، فلو كان الكتاب مبيّناً لها بين كل منهما بالآخر، وهو دور.

والجواب : الدور إنما يلزم لو قلنا : إن المبتين من الكتاب للسنة مبيّن لذلك الشيء، أما إذا كان بعض الكتاب مبيّناً بنفسه مبيّناً لما يحتاج إلى بيان من السنة فلا، وهذا هو المدعى، ولأن السنة منزلة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾^٢.

الثالثة : يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما مرّ، ولما ذكره من وقوعه، وآية الجدل^٣ مخصوصة بفعله ^٤ من الرجم.

قال المصنف :

نمنع أن الرأية والزاني للعموم، لأنه مفرد معلّى باللام، قال : ويمكن الاحتجاج على عموميته بالإجماع^٥.

قيل :

ليس الرجم مخصصاً للآية ^٦ لأنها لم ^٧ تخصّصه، إنما المخصص عدمه، إنما المخصص عدمه، والاكتماء بالرجم عنه.

الرابعة والخامسة : يجوز تخصيص كل من الكتاب والسنة بالإجماع اتفاقاً كما ذكر، ولتخصيص آية الحد^٨ بالإجماع على أن العبد كالأمة في تنصيف الحد، ومنه تخصيص آية السعي إلى الصلاة^٩ بالحرّ، و ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا^{١٠} ﴾ بالمحدث، وليس منه ﴿ أَوْجَاءَ أَحَدُ مِنْكُم مِّنَ الْغَايَةِ^{١١} ﴾، لتخصيصه بالحاجة، لا بكل من قصد الصحراء الواسعة : لأن ذلك من باب الحقيقة المنقولة عن موضوعها اللغوي، وفي الحقيقة المخصص دليل الإجماع، والإجماع كاشف عنه.

١ النحل (١٦) : ٤٤.

٢ النجم (٥٣) : ٣.

٣ التور (٢٤) : ٢.

٤ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٩١.

٥ إشارة إلى الآية ٢ من التور (٢٤).

٦ إشارة إلى الآية ٩ من الجمعة (٦٢).

٧ و ٨. المائدة (٥) : ٦.

السادسة والسابعة : لا يجوز تخصيص الإجماع بالكتاب ولا بالسنة ؛ لأنَّ تحقق الإجماع وكونه حجةً إنما يكون بعد وفاة الرسول ﷺ ، فلو كان في الكتاب والسنة ما ينافيه كان الإجماع خطأً .

الثامنة . تخصيص الكتاب والسنة المتواتر بفعله ﷺ حائز عند الإمامية والشافعية والحنابلة ، ونفاه الكرخي^١ .

وتحقيقه أنَّ حكم الخطاب إما أن يتناول الرسول خاصةً ، أو أمته خاصةً ، أو يشملهما ، وعلى التقدير الثلاثة إما أن يدل دليل على وجوب متابعتة ﷺ في فعله مطلقاً - أي في كل واقعة - أو في هذه الواقعة ، أو لا يدل ، فالأقسام ستة .

الأول والثاني : أن يكون متناولاً له خاصةً ، كما لو قال : « الوصال حرام عليّ دائماً » ، ثم واصل ، فهو تخصص في حقه ﷺ ، سواء قلنا بوجوب التأسي به أو لا وفي الحقيقة يكون نسخاً عنه ، لكن العلم بسنخ الحكم المذكور عنه ليس مستفاداً من مجرد فعله ، بل باضماع دليل عصمته ﷺ إليه .

الثالث أن تناول الأمة دونه ، ويجب التأسي به مطلقاً أو في ملك الواقعة ، كما لو قال ﷺ : « الوصال محرّم عليكم » ، ثم واصل ، فهو غير مخصص له ؛ لعدم اندراجة ﷺ في الخطاب المذكور ، ومّا بالنسبة إلينا فإنه يكون محضاً لنا ، وهو في الحقيقة نسخ عنا ؛ لارتفاع حكم لعام بالكلية ، والناسخ أو المخصص ليس مجرد فعله ، بل هو مع دليل التأسي .

الرابع أن يتناولنا خاصةً ، ولا يجب اتّأسي حينئذٍ ، ولا يكون فعله مخصصاً ولا ناسخاً ، أمّا بالنسبة إليه ؛ فلعدم تناول حكم الخطاب له ، وأمّا بالنسبة إلينا ؛ فلعدم دلالة فعله ﷺ على رفعه عنا .

الخامس : أن يكون متناولاً له وللأمة ، ويجب التأسي كما لو قال : « الوصال محرّم على كل مكلف » ، فإذا واصل ﷺ كان ذلك مباحاً له ، ومخرجاً له عن العموم اتفاقاً ؛ لامتناع وقوع الحرام منه ، وكذا بالنسبة إلينا ، وفي الحقيقة ذلك نسخ ؛

١ . حكاه عنه الآمدي في الأحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٥٣٠ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٤

لارتفاع حكم العام عن الجميع، والمخصص أو الناسخ ليس مجرد فعله ط بل هو مع دليل التأسي.

والحقُّ الاختصار على خروجه عنه عن العموم دون أمته؛ لرجحان التخصيص على النسخ، ولأنَّ فيه جمعاً بين عمومي لفظ الدالِّ على الحكم ودليل التأسي، وهو أولى من إلغاء أحدهما بالكلية.

هذا إذا تراخى الفعل عن العام، أما إذا كان مقارناً له أو متأخراً عنه بزمان لا يمكن الإتيان بالفعل فيه. فإن قلنا بعواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما مرَّ، وإلا تعيّن تخصيصه ط من العموم، وبقي حكم العام ثابتاً في حقِّ الأمة. السادس: أن يتناول الجميع ولا يجب لتأسي، فهذا يدلُّ على خروجه ط، وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه إلى دليل عصمته ط، ويبقى العام معمولاً في حقها.

احتج المانع من تخصيص العام بفعله ط في حقها بأن دليل التأسي أعم من العام المفروض؛ لشمول الأوّل وجوب متاعه في الأفعال التي علم وجهها أجمع، واختصاص الثاني ببعضها، وتقديم الخاص على العام واجب.

والجواب: المخصص للعام دليل التأسي مع الفعل الدالُّ على الحكم، وهذا المجموع ليس أعم منه.

القاسعة: عدم إنكاره على الفاعل بحضرته للمنافي تخصيص له، وإلا لكان فاعلاً منكراً، أو كان الفعل منسوخاً مطلقاً، أو عن الفاعل. ويبطل الأوّل بوجوب الإنكار، والأخيران بأصالة عدم النسخ، ورجحان التخصيص عليه، فإن ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة كان ذلك التقرير تخصيصاً للجميع، وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص، والأولى الاختصار على خروجه عن العموم؛ لأنَّه إن لم يثبت ما ذكر فظاهر، وإن ثبت كان ذلك عاماً، والعمل به مطلقاً يوجب إلغاء العام المفروض بالكلية، وهو غير جائز مع إمكان الجمع بينهما، مع أولوية التخصيص على النسخ.

هذا إذا تراخى الفعل عن العام، أما لو قارن أو تأخر بزمان لا يمكن إيقاع الفعل

فيه فإن أحلنا نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعاً، وإلا فعلى ما مضى من القول.

قيل :

التقرير لا صيغة له، فلا يقابل ما له صيغة، وهو العموم، فلا يخصه، ولأنه لو خصص العموم بالواحد كان تخصيصاً للجميع؛ لثلاً يحصل اللبس باعتبار مشاركة الباقي له، ولقوله عليه السلام : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^١، وأجيب بأنه وإن لم يكن له صيغة إلا أنه حجة قاطعة على تسويغ فعل الفاعل؛ لاستحالة تطرق الخطأ على النبي عليه السلام ، ولا لیس^٢؛ لأصالة عدم المشاركة، والغير إن ثبت وسلم عموم رفع الحكم عن الجميع وكان نسخاً كما قلناه، وإن لم يثبت بطل الاحتجاج به.

[البحث السادس والسابع في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وحجية القياس]

قال :

البحث السادس^٣، يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنهما دليلان، ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما، فتعين التخصيص جمعاً بين الدليلين، وقد وقع، كتخصيص «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» بقوله عليه السلام : «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، وكذا آية الإرث بقوله عليه السلام : «لا يرث الكافر المسلم»، والسيد المرتضى منع من ذلك؛ لأن خبر الواحد ليس حجة فكيف يعارض القرآن ١٢ وسياتي جوابه.

وتوقف القاضي ومنع غيره؛ لأن عدم قطعي.

والجواب : أن متنه قطعي، ودلالته فنية، وخبر الواحد بالعكس، فتساويا.

١. الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٢. ولم يشر على الرواية في المجامع الحديثية مع. أوردته السلامة في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ١٢٨ وابن قدامة في المحلى والشرح الكبير، ج ٢، ص ٤٠٥، المسألة ١٦٣٩.

٢. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٢-٥٣٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٩٦-٢٩٧.

٣. في المصدر : «الحامس».

السابع^١ : القياس عندنا ليس بحجة على ما يأتي ، فلا يكون مخصصاً . نعم ، لو نص فيه على العلة فالأقوى عندي أنه حجة ، وحيث يَجُوز أن يكون مخصصاً ، كتخصيص « وَأَحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ » بالمنع من بيع الزبيب بالعنب ، قياساً على بيع التمر بالرطب ، لما نصَّ عليه السلام في قوله : « أَبْنَقَص إِذَا جَفَّ ؟ » ، لآتهما دليلان ، وقد تعارضا فلا يجوز إسقاطهما ، ولا العمل بأحدهما دون الآخر ، فتعين العمل بهما ، وإنما يصح مع التخصيص .

وكذا البحث في المفهوم مثل : « في سائمة العنم زكاة » ، مخصص لقوله : « في الغنم زكاة » إن قلنا إنه حجة ، وإلا فلا . [تهذيب الوصول ، ص ١٤٨ - ١٤٩]

أقول : هنا مسائل :

الأولى : تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز عند الفقهاء الأربعة^٢ وابن داود^٣ والرازي^٤ والمصنف مطلقاً .

ومنه السيد المرتضى^٥ وجماعه مطلقاً .

وقال عيسى بن أبان : إن كان قد خصَّ دليل قطعي قبل ذلك حاز ، وإلا فلا^٦ .
وتوقف القاضي أبو بكر^٧ .

للاولين أنهما دليلان تعارضا فأعمالاً ، وإلا لأبطلا مطلقاً ، أو أعمالاً مطلقاً ، أو أعمل أحدهما مطلقاً ، وأهمل الآخر كذلك ، ويبطل الأول ، لما فيه من إبطال الدليل

١ . في المصدر : « السادس » .

٢ . حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٥٢٥ ؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ .

٣ . لم نشر على قوله .

٤ . المحصول ، ج ٣ ، ص ٨٥ .

٥ . الدررمة إلى أصول الشريعة ، ج ١ ، ص ٢٨٠ .

٦ . لم نشر عليه . ولكن حكاه الزركشي في البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٤٩٨ عن بعض العناية وعن عدة أخرى .

٧ . حكاه عنه الرازي في المحصول ، ج ٣ ، ص ١٨٥ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٥٢٥ ؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ .

الخالي عن المعارض؛ لأن ما عدا الخاص من جزئيات العام لا يعارض له؛ لعدم تناول دليل الخاص إياه، ولأن إبطالهما معاً ملزوم لإبطال كل منهما، فيبقى الآخر بغير معارض.

وأما الثاني فيستلزم التناقض في صورة مدلول الخاص.

والثالث يستلزم إبطال الدليل الخالي عن المعارض إن عمل بالخاص وحده، أو تقديم المرجوح في عكسه؛ لرجحان دلائل الخاص على محله على دلالة العام عليه، ولوقوعه فيما ذكر، وزاد الشعبي في روايته عن أبي هريرة «ولا تتكح العمة والخالة على ابنة أخيها أو أختها»^١ وفي تخصيص «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ»^٢، بقوله «لَا لِسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ: «والثلث كثير إن ترك ورثتك أغنياء خير من أن تركهم عائلة يتكففون الناس»^٣، ولتخصيص آية لركة^٤ برواية عائشة: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «نَقَطَ السَّارِقُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ»^٥ «إِنْ قَلْنَا الْمَفْرُودَ الْمَحَلِّيَّ بِاللَّامِ لِلْعُمُومِ.

ويشكل بأنَّ المعلوم تخصص ما ذكره، لا يعلم استناده إلى أخبار الأحاد المذكورة، والحبّه تتوقف عليه، ويجوز كون الأخبار مقدّمة، فيكون القرآن ناسخاً لها.

وأحيب بجمع النسخ، إنما ينسب العام عنها إن تقدّمت.

ورد المصنّف حجه المرتضى بحجّة خبر الواحد على ما يأتي.

واحتج المانع مطلقاً مع تسليم حجه بأن عموم الكتاب قطعي، وخبر الواحد ظني، والقطعي راجح، وبما روي عنه عليه السلام «إِذَا رَدَّ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضْهُ عَلَيَّ

١ راجع مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٩٤، ح ١٤٢٢٢، سنن الدارمي، ج ٢، ص ١٣٦، السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢٦٩، ح ١٣٩٤٨-١٣٩٤٩.

٢ النساء (٤)، ١١ و ١٢.

٣ مسند أحمد، ج ١، ص ٢٨١-٢٨٢، ح ١٤٩١، و ص ٢٩١-٢٩٢، ح ١٥٤٩، سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٠٧، مع تفاوت قليل في بعض المصادر.

٤ المائدة (٥)، ٣٨.

٥ مسند أحمد، ج ٧، ص ٣٥٩، ح ٢٥٦١٠، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٢، ح ١٦٨٤، مع تفاوت قليل.

كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإن حالف فردوه^١، والخبر المخصص لعموم القرآن مخالف للكتاب فوجب رده، ولأنه لو جاز لتخصيص به حاز النسخ به؛ لوجود المقتضي، وهو تقديم الخاص على العام في نسخ.

والجواب: عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة؛ فإن إرادة الاستفراق من اللفظ غير قطعية، وخبر الواحد قطعي الدلالة وإن ظن مثله فتساويا، فوجب الجمع بينهما، على أن الدليل الدال على حجية خبر الواحد يصير وجوب العمل به مقطوعاً، ولانتقاضه بالبراءة الأصلية.

وردد بمنع كون الخبر قطعي الدلالة؛ لاحتمال إرادة خلاف ظاهره، كما يحتمل في عموم الكتاب.

لا يقال قد بين أنه لا يجوز أن يحاطب الشارع بما يريد خلاف ظاهره. قلنا: نعم، لكن كونه من الشارع مظنون، والوقوف على المظنون لا يكون قطعياً.

وعن الثامي: بأنه لو صح لورد في السنة المواترة، وهو باطل؛ لما تقدم. وعن الثالث: الإجماع على عدم النسخ به بخلاف التخصيص؛ ولأن محذور النسخ أقوى من محذور التخصيص، ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي.

الثانية: المياس تخصيص عند الأربعة، إلا أحمد^٢، ومنعه أبو علي^٣ وابنه في أحد قوليه مطلقاً^٤.

وقيل: إن خص العموم قبله جاز، وإلا فلا^٥.

وقيل: إن خص بمنفصل جاز، وإلا فلا^٦.

وقال المصنف: إن نص على عنته حار؛ لأنهما دليلان، وإلا فلا، كما مثله للأولين دليلان تعارضاً... إلى آخره.

١ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٧٥، ديل حديث ١١٦٩ لاستبصار، ج ١، ص ١٩٠، ح ٦٦٨ مع تفاوت قليل

٢-٤. راجع المحصول، ج ٣، ص ٩٦؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣١٨.

٥ و ٦ للمحصول، ج ٣، ص ٩٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣١٩.

وأجيب بأن العمل بالقياس مشروط بعدم النص، فإذا وجد لا يكون دليلاً أصلاً، فضلاً عن تقدمه عليه.

للمانع: القياس مظنون وعموم الكتاب مقطوع، ولأن القياس فرع النص فلا يقدم الفرع على أصله، ولأن العموم ظاهر في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته، وجهة ضعفه ليس إلا احتمال المخصص، أما القياس فجهات ضعفه كثيرة؛ لأن حكم الأصل إن ثبت بالآحاد تطرق إليه احتمال كذب الراوي، ويحتمل أن يكون المستتب للقياس ليس أهلاً، أو كون الحكم معنئاً بعلة خفية، أو بعلة غير ما ظنه المجتهد، أو تخلف العلة في الفرع وقد ظن حصولها فيه، أو حصول مانع السبب، أو مانع الحكم في الفرع، أو فوات شرط السبب، أو شرط الحكم وإن كان الطريق قطعاً انتفى تطرق الكذب لا غير، وبقيت احتمالات الأخر ثابتة وأجيب عن الأول كما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد.

وعن الثاني: أن القياس فرع النص الذي هو أصله لا كل نص، والعموم المعارض له ليس أصلاً له.

الثالثة: لا شك في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، كما لو قال: «اضرب كل من أساء إليك»، ثم قال: «لا تقتل زيدا».

وأما مفهوم المخالفة فاختلف القائلون بحقيقته في تخصيص العموم به، فالأكثر جوزه؛ للجمع بين الدليلين.

وقيل:

لا؛ لأن تقدم الخاص على العام إنما كان لقوة دلالة على مدلوله، وضعف دلالة العام عليه، وهو مفقود في المفهوم، فإن دلالة العام على جزئياته أقوى من دلالة المفهوم؛ فإنها ضعيفة جداً، فلا يقدم الأصعب على الأقوى^١.

والجواب: العمل بالمفهوم يستلزم العمل بالدليلين، بخلاف العام، وحده إذا عمل به؛ فإنه إهمال، كما قرّر دلالة.

[البحث الثامن : الخاص والعام المتعارضان]

قال :

البحث الثامن^١ ، الخاص والعام المتعارضان إن افترنا كان الخاص مخصصاً ، لقوة دلالته ، ولأن فيه جمعاً بين الأدلة .

وكذا إن تأخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام إن جئنا تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وإن ورد بعد الوقت كان نسخاً ، وإن تقدم بني العام على الخاص لما تقدم . احتج أبو حنيفة على أن العام ناسخ بأنه متأخر مناه ، كما لو تأخر الخاص . ولقول ابن عباس ، كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث ، ولأن العام كالخاص على الجزئيات ، ولما كان الأصل ناسخاً ، فكذا العام .

والجواب ، التخصيص أولى من النسخ ، ويخص قول ابن عباس بالخاص المتأخر ، والتخصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص ، بخلاف العام فلا يساويه ، وإن جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ، ولأن الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ .

وأبو حنيفة توقف ، لتردده بين كونه مخصصاً وناسخاً ومنسوخاً .

[تهذيب الوصول ، ص ١٥٠]

أقول : إذا ورد عن رسول الله ﷺ خبران كالمتنافيين مثل أن يقول : « في الخيل زكاة » ، ويقول أيضاً : « ليس في الذكور من الخيل زكاة » ، فإما أن يعلم التاريخ ، أو لا ، والأول إما أن يعلم اقترانهما ، أو تقدم الخاص أو بالعكس ، فالأقسام أربعة - والمراد بعلم التاريخ نسبة أحدهما إلى الآخر بالتقارن أو التقدم زماناً - :

الأول : علم اقترانهما ، فالحق عند المحققين أن الخاص مخصص للعام ؛ لقوة دلالته على مورد ، وضعف دلالة العام عليه ؛ لامتناع إطلاقه وإرادة غيره ، بخلاف

١ في جميع النسخ : « الخامس » ، وفي المصدر « السابع » ، والمصحح ما أنتهاه .

العام الذي يمكن أن يراد به الخاص، ولعمل بالراجع واجب، والعمل بالعام فيما عدا الخاص لا معارض له، ولأن فيه جمعاً بينهما.

وقال شاذ: يتعارضان في مورد الخاص^١. ويصعب بما ذكر.

الثاني: علم تأخر الخاص، فإما أن يرد قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده. فإن كان الأول كان بياناً وتخصيصاً للعام، وهو جائز عند مجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب، خلافاً لأبي الحسين؛ فإنه معه^٢، ولا يكون نسخاً أيضاً، إلا عند مجوري النسخ قبل الوقت.

وإن كان الثاني كان نسخاً وبياناً لمراد المتكلم فيما بعد لا فيما قبل، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لو كان لما قبله.

الثالث: علم تأخر العام بني العام على الخاص - أي عمل بالعام فيما عدا مورد الخاص - وبالخاص في مورد، وهو قول الشافعي^٣ وأبي الحسين^٤ والرازي^٥ والمصنف؛ لما مر من قوة الخاص والجمع بين الدليلين

وقال أبو حنيفة^٦ وعبد الجبار^٧ العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم^٨؛ لضافه له، وتأخره عنه، فهو كالخاص المتأخر، ولرواية ابن عباس^٩، والعام المتأخر أحدث، ولأن العام في تناوله أفراد كتنصيص على كل واحد بلفظ يحصه؛ إذ لا فرق بين «اقتلوا المشركين» وبين «اقتلوا زيدا المشرك وعمراً المشرك» وهكذا، لكن التنصيص على الأفراد بحكم منافي لحكم الفرد المتقدم نسخ، فكذا العام

١. حكاه عن بعض الرازي في المحصول. ج ٣. ص ١٠٤.

٢. المعتمد. ج ١. ص ٣١٦.

٣. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد. ج ١. ص ٢٥٧ والرازي في المحصول. ج ٣. ص ١٠٦. والسيكي في الإيضاح في شرح المنهاج. ج ٢. ص ١٧٩.

٤. راجع المعتمد. ج ١. ص ٢٥٧. وانظر أيضاً نهاية الوصول إلى علم الأصول. ج ٢. ص ٣٠٦.

٥. المحصول. ج ٣. ص ١٠٦.

٦ و ٧. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد. ج ١. ص ٢٥٨ والرازي في المعتمد. ج ٣. ص ١٠٦. والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول. ج ٢. ص ٣٠٦.

٨. سنن الدارمي. ج ٢. ص ٩؛ السنن الكبرى. البيهقي. ج ٤. ص ٤٠٥، ح ٨١٤١، مع تفاوت قليل.

والجواب عن الأول منع الملازمة، والقياس على تأخر الخاص يبطل؛ بأن دلالة الخاص على موردته أقوى من دلالة العام عليه، وذلك موجب لتقدم الخاص على العام. ولأن نسخ العام بالخاص المتقدم لا يوجب رفع حكم العام بالكلية، بل يبقى معمولاً به في جريئات العام، بخلاف عكسه؛ فإنه يبطال الخاص.

والمصنف أجاب بأنه عند تعارض النسخ والتخصيص يقدم التخصيص^١.

والحق أن كلاً منهما نسخ إن ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، لكن كون الخاص ناسخاً غير مستلزم بطلان العام بالكلية كما مر.

وعن الثاني بعد تسليم حقيقة قوله حملة على تأخير الخاص أو المساوي؛ توفيقاً بين الدليلين، ولأن الأخذ بالعام أعم من العمل به في جميع موارد أو بعضها، فيحمل على الثاني عند معارضة الخاص له؛ جمعاً بين الدليلين.

وعن الثالث بمنع المساواة؛ لقبول العام التخصيص؛ لأنه بيان لمراد اللفظ، بخلاف الجزئات؛ للتناقض.

الرابع: أن يجهل تأريعهما، وهنا يعمل بالخاص في موردته، وبالعام فيما عداه؛ لوجوبه على كل تقدير محتمل، ولاجماع الفقهاء على التخصيص مع جهل التأريخ. وتوقف أبو حنيفة^٢؛ لأن الخاص إن اقترن كان مخصصاً، وإن تأخر كان ناسخاً، وإن تقدم كان منسوحاً، فهو متردد بينهما وأجيب بأولوية التخصيص.

هذا مع تساويهما أو ضعف العام، أمّا عكسه - كتواتر العام، وعدم تواتر الخاص - فإنه إذا اقترنا أو تأخر العام يعمل بهما، كما مر، ولو تأخر الخاص نسخ العام، ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير وقع على ما يجيء.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣١٠.

٢. حكاه عنه الزاري في المحصول، ج ٣، ص ١١١، وثعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣١١.

[الفصل الرابع فيما ظن أنه مخصص وليس كذلك]

قال :

الفصل الرابع : فيما ظن أنه مخصص وليس كذلك . وفيه مباحث :
الأول : الجواب إن لم يستقل بنفسه لذاته - كقوله عليه السلام : « أينقص إذا جف ؟ » ، أو
للعرف مثل : « لا أكل » جواب من قال : « كل عندي » - تخصيص بالسؤال .
وإن استقل فلا إشكال في المساوي والأعم في غير محل السؤال ، والأخص إن كان في
الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهداً ولا نفوت المصلحة بالاجتهاد ، والآل لم
يجز .

وأما الأعم في محل السؤال بالحق أن لغيره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، القيام
المقتضي ، وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص السبب مانعاً ، لإمكان
« اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب » . ولأن أكثر الوقائع وردت على أسباب خاصة .
احتج الشافعي على أحد قوله بأن المراد إن كان ما وقع السؤال عنه يخص به ، والآل
لزم تأخير البيان .

والجواب : جاز أن يجيب بالأعم . نعم ، دلالة في محل السؤال أقوى .

[تهذيب الوصول ، ص ١٥١ - ١٥٢]

أقول : المراد بهذا البحث أن ذكر السبب هل هو مخصص أم لا ؟
وتحقيقه أن الخطاب الواقع جواباً عن سؤال إما أن يحتاج في الدلالة على معناه
إلى انضمامه إلى السؤال أو لا . والأول إما أن يحتاج بحسب وضعه لذلك أو للعرف .
فالأول كقوله عليه السلام « فلا إذن »^١ عقيب سؤالهم . والثاني « لا أكل » عقيب قوله :

١ سنن الدارقطني ج ٢ ، ص ٦٤٧ ح ٢١٦٤ : المستدرك على الصحيحين ج ٢ ، ص ٣٤١ - ٣٤٢ ح ٢٣١١ - ٢٣١٢ .

«كُلُّ عِنْدِي» فَإِنَّهُ مُسْتَقِلٌّ بِحَسَبِ وَضْعِهِ، إِلَّا أَنَّهُ عَرَفْنَا يَخْصُصُ بِالسُّؤَالِ كَأَنَّهُ قَالَ «لَا أَكُلُ عِنْدَكَ» وَفِيهَا يَخْصُصُ الْجَوَابُ بِالسُّؤَالِ؛ لَوْحُودِهِ فِي كَلَامِ الْمَجِيبِ تَقْدِيرًا. وَالثَّانِي مَا يَسْتَقِلُّ، فَهُوَ إِمَّا مَسَاوٍ لِلْسُّؤَالِ فِي الْعُمُومِ أَوْ الْأَخْصَ، أَوْ أَعَمُّ فِي غَيْرِ مَحَلِّ السُّؤَالِ، أَوْ أَعَمُّ فِي مَحَلِّهِ، وَلَا شَكَّ فِي الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ، أَمَّا الْمَسَاوِي فَلَا شَرْطَ، فَإِنَّهُ لَا يَقْصُرُ عَنْ إِفَادَةِ حُكْمِ جَزْئِيَّاتِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ، وَلَا يَتَجَاوَزُ عَنْهَا، كَمَا لَوْ سُئِلَ ﷺ مَا عَلَى الْمَجَامِعِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ؟ فَيَقُولُ: «عَلَى الْمَجَامِعِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ الْكَفَّارَةُ».

وَأَمَّا الْأَخْصَ فَيَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ فِي جُمْلَةِ الْمَذْكُورِ دَلَالَةٌ عَلَى حُكْمٍ غَيْرِهِ، كَمَا لَوْ قِيلَ: «أَفِي الْخَيْلِ رُكَاةٌ؟» فَيَقُولُ: «فِي ذُكُورِ الْخَيْلِ زُكَاةٌ» أَوْ «لَيْسَ فِي أُنَاثِ الْخَيْلِ زُكَاةٌ» فَإِنَّ فِي ثَبُوتِ الزُّكَاةِ فِي الذُّكُورِ تَتَّبِعُهَا عَلَى ثُبُوتِهَا فِي الْأُنَاثِ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ النَّمُوِّ وَالزِّيَادَةِ، وَكَذَا فِي انْتِفَاءِ الرُّكَاةِ تَتَّبِعُهُ عَلَى انْتِفَائِهَا عَنِ الذُّكُورِ، وَأَنْ يَكُونَ السَّائِلُ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ، وَأَنْ يَتَسَمَّحَ الْوَقْتُ لَهُ بِحَيْثُ لَا يَفُوتُ الْمَصْلَحَةُ بِالِاسْتِغْفَالِ، وَإِلَّا يُلْزَمُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَوْ انْتَفَى أَحَدُ هَذِهِ الشَّرُوطِ الثَّلَاثَةِ.

وَأَمَّا الْأَعَمُّ فِي غَيْرِ مَحَلِّ السُّؤَالِ، وَهُوَ مَا يَكُونَ فِي الْجَوَابِ تَبْيِينًا لِحُكْمِ الصُّورَةِ الْمَسْئُولِ عَنْهَا، وَبَيَانًا لِحُكْمِ صُورَةٍ أُخْرَى مُغَايِرَ لَذَلِكَ، مِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ - وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الطَّهَارَةِ بِمَاءِ الْبَحْرِ -: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحَلْلُ مِيتَتُهُ»^١، فَالسُّؤَالُ كَانَ مُخْتَصًّا بِحُكْمِ الْمَاءِ فِي الطَّهَارَةِ، وَالْجَوَابُ دَلٌّ عَلَى ذَلِكَ، وَعَلَى حُكْمٍ آخَرَ، وَهُوَ حَلُّ مِيتَتِهِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي وَجُوبِ إِجْزَائِهِ عَلَى عُمُومِهِ؛ لِأَنَّ مَا بِهِ صَارَ أَعَمُّ لَمْ يَسْأَلْ عَنْهُ، فَهُوَ حُكْمٌ مُبْتَدِئٌ لَا مُعَارِضَ لَهُ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَعَمُّ فِي مَحَلِّ السُّؤَالِ مِثْلُ: «خُلِقَ الْمَاءُ طَهُورًا»^٢ الْحَدِيثُ،

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٧، ح ٨٥١٨؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ١٨٦؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٣٦، ح ٣٨٦.

٢. لم يشر عليه في المجامع الحديثية بهذه العبارة، ولكن أوردته الزلي في إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٣٠ وأورده المحقق في المعبر، ج ١، ص ٤٤ والحديث هكذا: «خلق الله الماء طهوراً...».

وقد سئل عن بئر بضاعة ففيه خلاف، فالمحققون على أن العبرة بعموم اللفظ. وقال المزني^١ وأبو ثور: يختص بالسبب^٢. قال الحويني: وهو الذي صح عن الشافعي^٣.

لنا: وجود المقتضي، وهو اللفظ الموصوع للعموم، وخصوص السبب لا يمنع؛ لإمكان مجامعته إياه كـ «اعملوا بعموم لفظ ولا تخصوه بالسبب».

ويشكل بأن ذكره عقيب سببه بعد ظن اختصاصه به؛ لظهور مطابقة الجواب للسؤال، وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا السبب، والتصريح باجتماعه معه أزال ظن المطابقة بينهما. ولأن آية السرقه^٤ نزلت في سرقة المجن أو سارق رداء صفوان^٥، وآية الظهار^٦ في سلمة بن صخر^٧، واللعان^٨ في هلال بن أمية وغيرها^٩. مع إجماع الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها.

احتجوا بأنه إن أريد بالجواب بيان المسؤول عنه قصر عليه، وهو المدعى وإن أريد بيان غيره تأخر البيان عن الحاجة.

والجواب هناك ثالث، وهو بيان ما وقع السؤال عنه، وبيان غيره بلعط يشملهما، ومع هذا فدلالته على السبب أقوى؛ لأن رادته من العام معلومة، لأنه إنما سيق له، ولأنه لولاه لتأخر البيان وإرادة غيره مظلونة؛ لأنه ليس في محل الحاجة، ويجوز إطلاق العام وإرادة بعضه.

١ و ٢ حكاة عن الرازي في المحصول، ج ٣ ص ٢٥ والامدي في الإحكام هي أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٤٩، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٣٥

٣ حكاة عن الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٣٥

٤ إشارة إلى الآية ٢٨ من المائدة (٥)

٥ راجع التبيان، ج ٣ ص ٥١٣، ومجمع البيان، ج ٣، ص ١٩١، وتفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٥٥-٥٦، ديل الآية.

٦ إشارة إلى الآية ٣ من المجادلة (٥٨)

٧ راجع الكشف، ج ٤، ص ٤٨٨، ديل الآية.

٨ إشارة إلى الآية ٦ من النور (٢٤)

٩ أنوار التنزيل، الليصاوي، ج ٣، ص ١٨٦، ديل الآية

[البحث الثاني : مذهب الراوي ليس مختصاً]

قال :

البحث الثاني ، مذهب الراوي ليس مختصاً ، لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلاً ، ولا طعن حينئذ .

وذكر البعض ليس مختصاً ، لعدم شفاقي بين « أَيْما إهاب دهب فقد طهر » و « دباغها ظهورها » ، وتظاهر العموم أولى من المفهوم لو كان حجة ، والمادة ليست مختصة ، لأن أفعال العباد ليست حجة على الشرع إلا أن يعقدها الإجماع أو تقريره عليها ، وكونه مغاطياً لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر ، مثل : « رَفَرُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » ، بخلاف الأمر ، وهو منصبه عليه لا يخرججه عن عموم الخطاب ، والعبودية والكفر لا يخرججان المقتضب بهما عن العموم إلا فيما شرطه الملك ، والإسلام ، ووجوب الخدمة [عم من دليل العبادة] ، فلا يتقدم عليه ، وقصد المدح والذم ليس مختصاً ، إذ لا مناعة ، وإرادة الخصوص من الخبر الممحذوف عن المعطوف ، لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل : « لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » ، لعدم اقتضاء العطف التشريك العام ، واحتمال تعامية المعطوف ، وليس محل النزاع .

والأقرب قول الحنفية ، لأن العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر ، فالملفوظ إن كان خيراً عنهما ثبت التخصيص ، وإلا كان عطف جملة على أخرى ، وليس المتنازع .

ووجوب رد الاستثناء أو الصفة أو الحكم إلى بعض العموم لا يخصه عند القاضي عبد الجبار ، مثل : « إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ » المختص بالكاملات لا يختص ، « لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ » ، والصفة مثل : « يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ » إلى قوله تعالى : « لَقُلْ أَللهُ يُخِيتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا » ، يعني الرغبة في الرجعة ، وإنما يتأتى في الرجعي ، والحكم « وَبُغِوْ لَهُنَّ أَخْرَجُ بِرُؤُوسِهِنَّ » المختص بالرجعيات لا يختص « وَالْمُطَلَّقَتُ يَتَرَبَّصْنَ » .

والمرتضى توقف، وهو الأقرب فإنه لو قال: «اضرب الرجال إلا من افتدى بماله»، كان حمل الرجال على الذين يصحّ عود الاستثناء إليهم وهم الأحرار مجازاً، وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء إذ يصير تقديره «إلا أن يفتدي بعضهم بماله» والكناية في الاستثناء يجب رجوعها إلى المذكور المتقدم أجمع لا بعضه، وإذا تعارض المجازان وجب التوقف. [تهذيب الوصول، ص ١٥٢ - ١٥٤]

أقول: هنا مسائل:

الأولى: مذهب الراوي لا يخصّ للعموم صحابياً أو لا. وبه قال الشافعي^١، خلافاً للحنفية والحنابلة وعيسى بن أيار في الصحابي^٢، ومثّل برواية أبي هريرة: «أنّ الإناء يفسل من ولوغ الكلب سباعاً»^٣، ومذهب الثلاث. قلت يشكل بأنّه لا عموم هنا حتى ينخصّ: فإنّ «سباعاً» من أسماء الأعداد التي هي نصوص في مستياتها لا عامّة، فيكون كسباعاً لا تخصيصاً. وأحسب بتريله من رله العام، لأنّه أخرج من المعط، وهو «سبع» بعض ما تناوله، فصار مثل «اعمله سباعاً إلا أربعة»، ولا فرق بينهما إلا في التخصيص بالمتصل والمتصل. ويشكل بأنّ الكلام في العام والإخراج أعمّ من كونه من العام، ويؤوّل بأنّ أبا هريرة يرى: أنّ كلب الزرع يفسل منه ثلاثاً وغيره سباعاً، و«الكلب» عام؛ لأنّه مفرد محلي بـ«اللام». وهذا في التحقيق مثال آخر ومثله صفّي الدين الهروي^٤ في النهاية برواية أبي عبّاس: «من بذل دينه

١ حكاة عن الراوي في السحصول، ج ٣، ص ١٢٦، وتعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٢.

٢ حكاة عنهم الراوي في السحصول، ج ٣، ص ١٢٧، والآمدّي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٣.

٣ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٣٠، ح ٣٦٣-٣٦٤، ليس لكبرى، ج ١، ص ٣٦٥-٣٦٦، ح ١١٤٦-١١٤٧، الصحيح: صفّي الدين الأرموي الهندي وهو مسند بن عبد الرحيم الشافعي (م. ٧١٥) صاحب نهاية الوصول راجع كشف الظنون، ج ٢، ص ١٩٩١، وابتدأه ونهايته، ج ١٤، ص ٧٧.

فاقتلوه»^١، وهو عام في الرجال والنساء، وكان يرى أن المرأة لا تقتل. وهذا المثال أخذه من أبي الفتح بن برهان صاحب التعميق^٢ وردّ بأن «من» الشرطية على قول، لا يدخل فيها النساء، كما مرّ، فلعله اختاره^٣، وهو أقرب من مخالفته لما رواه.

لنا: وجود المقتضي وجواز توهمه غير الدليل إتياء.
قالوا: مخالفته إن كان لا لدليل يقدح في روايته، وإن كان لدليل أتبع فيه.
وأجيب بأن القدح مع تعدّد الصيرورة إلى غير الدليل.
الثانية: لا يخصّ العام ذكر بعضه، خلافاً لأبي ثور، حيث قال: المراد بـ «أيما إهاب دُبغ فقد طهر»^٤ جلد الشاة^٥؛ لقوله عليه السلام في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»^٦.
لنا: أن المخصص لا يذو وأن ينافي العام، ولا منافاة بين الكلّ وبعضه: لا احتياج الكلّ إلى بعضه، وامتناع وجوده بدونه.

قال: تخصيص البعض بالذكر ينفي ما عدا ما
قلنا: مفهوم اللقب ليس حجة، كما مرّ.
سلمنا حجّيته إلا أنه لضعفه لا يعارض ظاهر العموم.

الثالثة: العادة إن كانت حاصلة في زمن النبي ﷺ وأقرّهم عليها ونافيت العام

١. لم نشر على هذا الكتاب، ولكن حكاه عنه السبكي في الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٠٨، وللحديث راجع مستد أحمد، ج ١، ص ٢٥٨، ح ١٨٧٤ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٤٨، ح ٢٥٣٥

٢. لم نشر على هذا الكتاب، نعم، حكاه عنه السبكي في الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٠٨، وأبو الصنع أحمد بن علي المعروف بلقب برهان الشافعي (م ٥٢٠)، كان متبحراً في الأصول، راجع وفيات الأعيان، ج ١، ص ٩٩.

٣. الإيهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٠٨

٤. مستد أحمد، ج ١، ص ٣٦٢، ح ١٨٩٨، سنن الدرسي، ج ٢، ص ٨٥؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١، ص ٢٥، ح ٤٩.

٥. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٩، ولا يذو في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٤؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٥

٦. مستد أحمد، ج ١، ص ٤٦٠، ح ٢٥١٨، سنن الدرسي، ج ٢، ص ١٨٦، السنن الكبرى، البيهقي، ج ١، ص ٢٦، ح ٥٢.

٧. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٥

خصّصت إن تقدّم العام على التقرير أو هارن، والمخصّص حقيقة هو التقرير.
 وإن لم تحصل في زمانه أو حصلت ولم يعلمها، أو لم يعلم ولم يظنّ عين أحد
 هذه الأقسام على التعيين؛ فإن وقع الإجماع على مقتضى العادة خصّصت العام،
 وفي الحقيقة المخصّص الإجماع، وإن لم يكن إجماع فلا تخصيص، لقيام المقتضي
 للعموم، والعادة بمحرّدها ليست حجة؛ إذ هي فعل العبد الذي ليس حجة على الشرع
 احتجّ الحابله بحمل «لثمن» على عذب نقد البلد عند إطلاقه و «الدابة» على
 الفرس، ولأنّه لو أمره بشراء اللحم، والعادة تناول الضأن خصّص.

وأجيب بأنّ العادة إمّا عادة في الاستعمال، بأن يضع أهل اللغة لمعنى عام،
 واستعمله أهل العرف في معنى خاص، فهو الحقيقة العرفيّة كالفرس، أو عادة في
 الفعل كاعتیاد أكل اليسر، وما ذكروه من القسم الأول، ولا نزاع فيه؛ لما مرّ من
 تقديم العرفيّة على اللغويّة والنزاع في الثاني فاسم الطعام لم يتعبّر عن موضوعه
 اللغوي بأعبار أعياد أكل البرّ خاصّة؛ لعدم وضع أهل العرف اسم الطعام له وحده،
 بخلاف الفرس؛ فإنهم نقلوا الدابة إليها، ولذلك نشر الظنّ الحقيقة العرفيّة.

الرابعة كون المندرج تحت العام مخاطباً لا يخرج عن عموم خطابه، سواء
 كان أمراً أو نهياً أو خبراً، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^١، ويصحّ كونه
 معلوماً ولا مانع من دخوله في العام، وكقوله لعبد: «سلم على كلّ من رآه غداً»،
 فإنّه يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في القدر.

وأما النهي فكقوله: «لا تحاطب أحداً عدواً»، فإنّه يقتضي تحريم خطابه سيّده
 لوجود المقتضي، ومخاطبته لا تمنع، كما لو صرح بدخوله في السلام أو عدم
 الخطاب

قالوا: قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^٢.

فأجيب بأنّه مخصوص بالفعل لا باعتبار المخاطبة.

قال الرازي: الأمر الذي جعل جزءاً، كقوله: «من دخل داري فأكرمه» يشبه أن

١. البقرة (٢): ٢٩.

٢. الرعد (١٣): ١٦.

يكون كونه أمراً قريبة مخصصة^١، وبه فسر كلام المصنف وهو بعيد.

وقول المصنف «بخلاف الأمر» إن أراد به أن الأمر لا يجوز تعلق أمره بفعله؛ لأنه يكون أمراً لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق. وقد تقدم القول فيه. وإن أراد أنه لا يدخل تحت متعلق أمره، وإن كان الأمور غيره إذا كان بلفظ عام فهو ممنوع؛ إذ لا مانع مع تحقق مقتضيه.

الخامسة: مثل ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾^٢، ﴿يَتَأْتِيهَا الدِّينُ فَلَمَّتُوا﴾^٣ عام، فيدخل فيه النبي ﷺ.

وقال شاذ: إنه مختص بالأمة^٤؛ لأن علو منصبه يقتضي إفراده بالذكر. وفيه منع للاتفاق على وجوب الجمع على النبي بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٥ والعبادة بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^٦، والنبات بقوله: ﴿فَانْبِثُوا﴾^٧.

قالوا هو الأمر ﷺ أمراً مأموراً بـ خطاب واحد وهو محال.
فلنا: الأمر أمر الله، والنبي مبلغ
وقال الصيرفي:

كل خطاب لم يكن مصدراً بأمر النبي ﷺ بتعليمه، كآيات المذكورة، فهو داخل فيه، ونحو ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَنْصَارِهِمْ﴾^٨ لا يدخل فيهم^٩

١. المحصول، ج ٢، ص ١٣٢

٢. البقرة (٢) - ٢١٠.

٣. البقرة (٢) - ١٠٤.

٤. حكاه الأمدى عن طائفة من الفقهاء والمتكلمين في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٧٩، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٤٩.

٥. آل عمران (٣) - ٩٧.

٦. البقرة (٢) - ٢١٠.

٧. الأنفال (٨) - ٤٥.

٨. النور (٢٤) - ٣٠.

٩. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٣٣؛ والأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٧٩؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٠.

وهو حسن: لقبح مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب على ما مرّ.
 السادسة: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾^١، و﴿يَبْتِئُ آدَمُ﴾^٢ يدخل فيها العبيد والكفار
 وضماً، أمّا الكفار فقد مرّ البحث فيهم، وأمّا العبيد فوجود المقتضي وانتفاء المانع،
 وإلا لم يدخلوا عند التصريح بدخولهم أو كان الخطاب مختصاً بهم، نعم العبادات
 المترتبة على المالكية، كالزكاة تخرج منها، كما يخرج الأعمى من قوله تعالى:
 ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَخُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^٣.

قيل:

يمنع عدم المانع: فإنّ دليل الموجب لخدمة سيده في كلّ وقت يستخدمه فيه،
 وهو مانع من الإتيان بالعبادات في تلك الأوقات فإن خصّصتم وجوب خدمته
 بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصاً لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب
 العادة، وليس أولى من عكسه، بل عكسه أولى. لأنّ دليل الخدمة أخصّ،
 لاختصاصه بالرقّ، والصوم متناول للأحرار والعبيد^٤
 والحواب: أنّ دليل الخدمة وإن كان أخصّ إلا أنّه في حكم العام، من حيث
 تناوله سائر الأفعال والأوقات، ودليل العبادات وإن كان أعمّ إلا أنّه في حكم
 الخاصّ: لافتضائه أفعالاً مخصوصة، كالصلاة والصوم في أوقات معينة، فكان
 تقديمه أولى.

السابعة: قصد المتكلّم بخطابه العامّ لمدح والذمّ لا يخصّصه، كقوله تعالى:
 ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^٥ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ^٦، لعدم المنافاة، ومثله: ﴿وَالَّذِينَ
 يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالنِّصَّةَ﴾^٧ الآية.

١ البقرة (٢) ٢١.

٢ الأعراف (٧) ٢٦-٢٧.

٣ النور (٢٤) ٣٠.

٤. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٣٤، والإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٧٧-٤٧٨: ونهاية الوصول إلى
 علم الأصول، ج ٢، ٣٥٤-٣٥٥.

٥ الانقطار (٨٢) ١٣-١٤.

٦ التوبة (٩) ٣٤.

قال الشافعي: اللفظ سيق لقصد المدح، والذم؛ مبالغة في الحث على الفعل والزجر عن الترك، فلا يكون العموم مقصوداً^١.

ورد بأن قصد لهما غير منافٍ له؛ لوجوب إجراء اللفظ على موضوعه من الاستقراق؛ لتبعية المعاني للوضع^٢.

الثامنة: اختلف في نحو قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»^٣، أي بكافر، والكافر الثاني - أعني المحذوف - مخصوص؛ لأنه الحربي، لقتل المعاهد بمثله، والكافر المذكور في المعطوف عليه أعم من الحربي والذمي، فهل يقتضي تخصيصه بحيث يكون المراد به الكافر الحربي؟ قال أصحابنا والشافعي: لا^٤.

واحتجوا بهذا الخبر على أنه لا يقتضي للكافر الذمي من المسلم.
وقالت العنقية: يقتضي التخصيص؛ لأن العطف يصير الجملتين كالواحدة، فالحكم على أحدهما يكون حكماً على الآخر.
والجواب: المنع من اقتضاء العطف ذلك، بل مقتضاه التشريك بينهما في أصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك. ونمنع إضمار الخبر المذكور في المعطوف؛ لاحتمال تمامية الكلام بدونه، فإن قوله: «لا يقتل ذو عهد في عهده» كلام تام، والأصل عدم إضمار شيء آخر، ولو لم يقل: «في عهده» لأوهم أن من عاهد لا يقتل وإن خرج عن العهد.
وهذان يصلحان دليلاً للشافعي أيضاً.

واعترضه المصنف أنه غير المتنازع؛ إذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف،

١. حكاه عنه الأمدى في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ١٤٨٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥٥.

٢. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٣٥-١٣٦ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥٥.

٣. عند أحمد، ج ١، ص ١٩١، ج ١٩٦٢ سنن أبي ماجه، ج ٢، ص ٨٨٨، ح ٢٦٦٠: السنن الكبرى، البيهقي، ج ٨، ص ٥٥، ح ١٥٩١٦.

٤. حكاه عن الشافعية، أبو الحسين البصري في المجموع، ج ١، ص ٢٨٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥٦.

فصلاً عن كونه خاصاً. ثم رُحِّح قول الحنفية بأنَّ العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في خبره، كما لو قيل: «زيد عالم وعمر». فالملفوظ - أعني «الكافر» المذكور في المعطوف عليه - إن كان خبراً في المعطوف ثبت المطلوب؛ لأنَّ كونه خاصاً فيه يقتضي كونه خاصاً في المعطوف عليه؛ لأنه شيء واحد، وإن كان خبراً في المعطوف عليه خاصةً وللمعطوف خبر آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على أخرى. وليس الكلام فيه.

ويشكل بأنَّ العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر لفظاً، بمعنى أنَّه يقدَّر لفظة المعطوف، فيصير الخبر جارياً مجزئاً قولنا: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر». ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الأول، فكذا مع إضماره.

وقيل:

إذا جار إضمار «الكافر» وجب أن يكون «الكافر» الأول أيضاً حريئاً، لكن «لا» من جهة العطف بل من جهة أنَّ الكافر الأول كالمفسَّر للمصمر، والمفسَّر يجب أن يكون مثل المضمي، وإلا لم يكن مضمراً.

ونظيره قوله تعالى: ﴿أَنْ أَلَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾^١ يوجب أن يقدَّر «ورسوله برىء». ولا يعوز تقدير خبر آخر؛ لأنه إنما حذف تعويلاً على دلالة ما تقدَّم عليه، فوجب أن يكون مثله.

الفاصلة: اختلف في العام إذا تعقبه نقيض بما فيه ضمير من استثناء أو صفة أو حكم عائد إلى بعض ما تناوله اللفظ العام، هل يجب أن يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط، أو يكون جارياً على عمومه؟

فذهب بعض الأشاعرة^٢ والقاضي عبد الجبار إلى امتناع التخصيص به^٣، فمنهم

١ التوبة (٩١) ٣

٢. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٩٤

٣. حكاه عنه أبو الحسن البصري في المستند، ج ١، ص ٢٨٣ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤٠ والآدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٩٤

من جوّزه^١

وتوقّف المرتضى^٢ وأبو الحسين^٣ والجويني^٤ والرازي^٥ والمصنّف.

أمّا الاستثناء فكقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾^٦ الآية، ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَتَّفِقَا^٧﴾. ومن المعلوم أن العفو لا يصح إلا من المالكات أمرهنّ، دون المحجور عليهنّ، كالصغيرة وسجنونة.

وأمّا التقييد بالصمة فكقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ إلى قوله بعد ذلك: ﴿أَمْراً^٨﴾، يعني الرغبة في الرجعة. وهو إنّما يتأتّى في الرجعيّات.

وأمّا الحكم فكقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا طَلَقْتُ يَرْبُصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَتَوَلَّوْنَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ^٩﴾ وهو لا يصح إلا في الرجعيّات.

للوّاقفين أن إجراء العام على ظاهره يقتضي التحوّل في الكناية، ونخصيصه بما يصحّ عود الضمير إليه يقتضي التحوّل فيه: وليس أحد المجازين أولى من الآخر، فإنّ من قال لغيره: «اضرب الرجال إلا من اقتدى بهاله» إن حمل اللفظ على من يصحّ منه الاقتداء وهم الأحرار كان مجازاً: لوضع اللفظ للعموم، وإن حمل لفظ «الرجال» على ما وضع له - أعني العموم والاستفراق - اقتضى ذلك مجازيّة

١ حكاة عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤٠ ولا يمدّي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٢٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٤.

٢ النريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

٣ المعتمد، ج ١، ص ٢٨٣.

٤ حكاة عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٥ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٤ والسبكي في الإيجاز في شرح المهاج، ج ٢، ص ٢١٣.

٥ المحصول، ج ٢، ص ١٤٠.

٦ البقرة (٢) ٢٣٦.

٧ البقرة (٢) ٢٣٧.

٨ الطلاق (٦٥) ١.

٩ البقرة (٢) ٢٢٨.

الاستثناء؛ لأنه يبقى حينئذٍ تقدير الكلام «اضرب الرجال إلا أن يفتدي بعضهم بماله»، وهو تقدير مجاز في الاستثناء؛ إذ الكناية في الاستثناء يجب رجوعها إلى جميع المذكور المتقدم عليه، لا إلى البعض.

ويشكل بمنع عدم الأولوية؛ فإن التجوز في الكناية أولى؛ لكون دلالتها تابعة، ودلالة العام على معنى واحد متبوعة، ومخالفة التابع أولى من مخالفة المتبوع، ولأن دلالة المظهر أولى من دلالة المضمحل ومخالفة الأضعف أولى.

ويشكل بأنه لم يتعقب العام فيه - وهو الرجال - ضمير يعود إليه يقتضي تخصيصه، والمثال المطابق لمقصوده: «ضرب الرجال إلا أن يفتدوا بأموالهم». احتج القاضي بوجوب إجراء العام على عمومته، وتخصيص آخر الكلام لا يقتضي تخصيص أوله^١.

والجواب: قد بينّا وجوب عود الكناية إلى جميع ما تقدم، فإذا كانت مخصوصة ببعض تخصص ما تقدم به



١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٨٤؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول،

ج ٢، ص ٣٦٤

(الفصل الخامس في المطلق والمقيّد)

قال :

الفصل الخامس في المطلق والمقيّد إن اختلفا فلا تقييد مثل : « تأثراً الزكوة » ،
و « اعتقوا رقبة مؤمنة » . وإن تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيّد ، عملاً
بالدليلين ، وحمل التقييد على الاستصحاب مجاز ، وإن اختلف لم يجب ، لإمكان
التنصيص على بقاء المطلق على إطلاقه .

واحتجاج بعض الأشعرية على التقييد لفظاً بأن القرآن كالكلمة الواحدة ، وبالقياس
على الشهادة ضعيف ، لأن المراد بـ « الواحدة » عدم التناقض ، والتقييد في الشهادة
بالمعدالة في كل الصور بالإجماع ، لا بالتقييد في الطلاق
ومنع الحنفية منه بالقياس متأب لمذهبهم .

وقولهم : إنه نسخ ، لأن الإطلاق يقتضي التخيير ضعيف ، لأن المطلق لا يدل على
الأفراد . [تهذيب الوصول ، ص ١٥٤ - ١٥٥]

أقول : المراد بالمطلق هنا غير ما تقدّم ، وهو أعمّ منه ؛ لدخول النكرة المثبتة ، إمّا
في الأمر كـ « أعتق رقبة » ، أو المصدر مثل « فتحرير رقبة » ، أو في الخبر عن
المستقبل كـ « سأعتق رقبة » .

ورسم بأنه اللفظ الدالّ على مدلول شائع في جنسه ، فاللفظ جنس ، والدالّ
يخرج المهمل ، وعلى مدلول ليمّ الوجود والعدم ، والشائع في جنسه يخرج أسماء
الأعلام والمعارف والعمومات ؛ لاستغراقها .

قال في النهاية : وفي إخراجها به نظر ، فالأولى زيادة « على البدل »^١ .

ويشكل بأن معنى شياعه في جنسه وجوده في كل فرد من أفراد ذلك الجنس،
والنعم ليس كذلك؛ إذ ليس موجوداً في كل فرد من أفراد الجنس، بل كل فرد من
أفراد الجنس موجود فيه.

وأما المقيّد ففسّر بما أفاد معيّناً كـ «زيد» و «هذا الرجل» و «أنا» و «أنت».
وفسّر بما كان من الألفاظ دالاً على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل «ثوب
مصري»، وهذا وإن كان مطلقاً من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب
المصرية، إلا أنه مقيّد بالنسبة إلى مطلق ثوب، فهو مطلق ومقيّد باعتبارين.

ثم المطلق والمقيّد إما أن يختلفا حكماً أو يتفقا، والأول مثل : «أثوا الزكوة»
و «أعتقوا رقبة مؤمنة»، فلا خلاف في أنه لا يحمل المطلق على المقيّد، لعدم
العلاقة الموجبة لذلك لفظاً وعرفاً إلا في صورة واحدة، وما يجري مجراها، مثل
«أعتق في الظهار رقبة»، ثم يقول : «لا تعتق رقبة كافرة» أو «لا تملك رقبة
كافرة»، فإن ذلك يقتضي تفهيد المطلق بضدّ قيم المقيّد مع اختلافهما حكماً.

وأما الثاني : وهو أن يتفقا حكماً فنقول سبب المطلق والمقيّد إما أن يتحد أو
يتمدد، إما مع التماثل أو مع الاختلاف، وعلى التقادير الثلاث فالخطاب الوارد إما
أمراً أو نهياً، فالأقسام ستة :

الأول - أن يتحد سببهما في الأمر، مثل قوله في الظهار «أعتق رقبة»، ثم يقول
فيه . «أعتق رقبة مؤمنة»، فإن لم يدلّ دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه
عتق رقتين؛ لما عرف من أن كون تكرّر الأمر مقتضى لتكرّر المأمور به، وإن دلّ
دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيّد إجماعاً، لأنّ فيه جمعاً بين
الدليلين، وامتنالاً للأمرين جميعاً؛ إذ المطلق جزء من المقيّد، والإتيان بالكلّ
مستلزم للإتيان بالجزء، ولو لم يأت بدعوى لم يكن ممثلاً للأمرين ولا عاملاً
بالدليلين، بل كان تاركاً لأحدهما، وذلك يوجب بقاءه في عهدة التكليف.

واعترض بأنّ حكم المطلق تمكّن التكليف من خروجه عن العهدة بالإتيان بأيّ
فرد شاء من أفراد الحقيقة، والمقيّد يسمع ذلك، فيضادّ حكمهما، وحسبنا نقول :
ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيّد أولى من حمل المطلق على

مقتضاء، وحمل المقيد على الاستحباب.

وأجيب بأن حمل لفظ الأمر المقيد على الندب مجاز، وهو خلاف الأصل، وحمل المطلق على المقيد ليس محازاً؛ ولهذا لو أتى بالمقيد قبل الأمر به كان ممثلاً للأمر المطلق. على أننا نمنع من اقتضاء المطلق التحجير، فإنه غير دال على الأفراد فضلاً عن التحجير فيها.

الثاني: أن يتحد سببهما في النهي، مثل: «لا تعتق في الظهار مكاتبا»، «لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا»، ولا خلاف في العمل بمدلولهما.

الثالث: أن يتمدد سببهما مختلفاً، مثل: قوله تعالى في كفارة الظهار: «فتحرير رقبة»^١، وقوله تعالى في كفارة القتل: «فتحرير رقبة مؤمنة»^٢، واختلف في ذلك فقال الشافعي: يحمل المطلق على المقيد^٣، فحمل بعض أصحابه كلامه هذا على إطلاقه، فيكون مقتضياً له من حيث اللفظ^٤، وآخرون على ما إذا كان هناك علة موحية للإلحاق^٥.

وأصحاب أبي حنيفة منعوا عن ذلك مطلقاً^٦.

والحق أنه لا يقتضي التقييد مطلقاً إن لم نقل أن القياس حجة، وإلا ففيما لم يتحقق علة الإلحاق فيه، وهو قول المرتضى^٧ وأبي الحسين^٨.

لنا: لو دل التقييد في أحد الصورتين على التقييد في الأخرى، لكان إما بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام، والتالي بأقسامه باطل، فكذا المقدم. أما الملازمة فظاهرة، وكذلك انتفاء دلالة المطابقة والتضمن، أما دلالة الالتزام، فإنها

١. المجادلة (٥٨): ٣.

٢. النساء (٤): ٩٢.

٣. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٧، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٨٤، وراجع أيضاً المعتمد، ج ١، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٤. حكاه عنهم الشيرازي في النسخ، ص ١٠٢، والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤٤، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٧، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٨٤.

٥. راجع الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

٦. راجع المعتمد، ج ١، ص ٢٩١.

مشروطة بالتلازم الذهني، وهو مفقود هنا؛ فإن التقييد بالإيمان في القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنياً ولا خارجياً، ولأن الشارع لو نصّ على بقاء المطلق على إطلاقه، كما لو قال: «أعتق في الظهار أي رقبة شئت»، و«لا تعتق في القتل إلا رقبة مؤمنة»، لم يكن أحد الكلامين مناقضاً للآخر.

احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة، وإذا ثبت التقييد في أحد الحكمين دون الآخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة، ولأن الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق وأطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد، فكذا في غيرها.

والجواب: إن أريد بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضاً فهو مسلم، وليس الإطلاق في إحدى صورتين والتقييد في الأخرى تناقضاً.

وإن أريد اتحاده في كل شيء فهو باطل، فإن فيه عاماً وخاصاً ومجماً ومبيهاً وظاهراً ومؤولاً، وإلى غير ذلك من الأمور المتقابلة. والتقييد بالعدالة في غير الطلاق ليس من هذا الباب، بل بالإجماع على اعتبار العدالة.

أما الحنفية فسمعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد؛ لأنه نسخ؛ فإن مقتضى المطلق تخيير المكلف في الإنسان بأي فرد، وتقييده يمنع ذلك. ونسخ النص بالقياس غير جائز، ولأن التقييد زيادة على النص، وهي نسخ.

والجواب: يمنع كونه نسخاً؛ فإن النسخ عبارة عن رفع الحكم الناهي بالحطاب السابق، وليس ذلك بمتحقق هنا؛ لأن الأمر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الأفراد؛ لعدم دلالة المطلق على أفراد، وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام، وهو جائز عندهم بالقياس، فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس منافي لمذهبهم، ولأنهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب، وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع، فيستفاد من القياس، فإن كان نسخاً بطل قولهم: «إن رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخاً»، ومما ذكر يعرف حكم الثلاثة الباقية، وهي تعدد السبب مختلفاً في النهي، وتعدده متماثلاً في الأمر والنهي؛ ولهذا لم يذكرها، وأمثلتها ظاهرة.

[المقصد الخامس في المجمل والمبين]

[الفصل الأول في المجمل]

قال :

المقصد الخامس في المجمل والمبين - وفيه فصول :



الأول في المجمل

وفيه مباحث :

الأول : الإجمال قد يكون في اللفظ ، إما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه ، والمتواطئ المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الأمر بأحدها ، مثل : « وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حُنَيْنٍ » ، أو حال استعماله في بعض موضوعه ، كالعام المخصص بالمجمل ، مثل : « وَأَجِلْ لَكُمْ مَا رَزَأَ ذَلِكَ » ، حيث قيد بالإحصان المجهول ، مثل : « أَجِلْتُ لَكُمْ يَهْيَةَ آلِ نَعْمٍ إِلَّا مَا يُلْنِي عَلَيْكُمْ » ، ومثل : « فَأَتَقْتُوا الشُّرَكَاءَ » ، ثم يقول الرسول : المراد البعض .

أو حال كونه مستعملاً لا في موضوعه ولا في بعضه ، كالأسماء الشرعية والمجازية ، وقد يكون في الفعل ، إذ الوقوع لا يدل على الوجه . [تهذيب الوصول ، ص ١٥٩]

أقول : لتأ بحث عن عوارض الأدلة - باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد - شرع في البحث عن عوارضها - باعتبار دلالاتها من الإجمال والبيان وغيرهما - ولتأ كان المدلول متقدماً على الدلالة ؛ لكونها نسبة بينه وبين

الدليل كان التعارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول مقدماً على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة؛ فلهذا قَدِّم البحث عن الأول، وعقبه بالثاني.

إذا عرف هذا فنقول: الإجمال لغة: الجمع، يقال: أجمل الحساب إذا جمعه، ورفع تفاصيله^١

واصطلاحاً عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه شيء، مع احتمال إرادة غيره به احتمالاً متساوياً على ما مر.

وقال بعض الأشاعرة: المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء^٢. ونقض في طرده بالمهمل، وبمثل قوساً: «ممتع» و«مستحيل» و«منفي»؛ فإن المفهوم منه ليس شيئاً، وعكساً بعش: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ خَصَادِهِ»^٣؛ فإنه مجمل مع أننا نفهم منه شيئاً، وهو إيجاب شيء منه، ويخرج فعل الرسول ﷺ فإنه إذا لم يعلم وجهه يكون مجملاً وليس بلفظ.

وقال المرتضى: المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به^٤، ويخرج منه فعل الرسول ﷺ

وذكر أبو الحسين البصري حدوداً كلها مدخولة:

أحدها: ما لا يمكن معرفته المراد به^٥، ونقض بالمهمل.

والثاني: ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو معين في نفسه، واللفظ لا يعينه^٦. وهو منقوض بفعل الرسول ﷺ؛ فإن قوله: «واللفظ لا يعينه» يدل على أنه أخذ اللفظ جنساً في حده.

والثالث: ما أفاد جملة من الأشياء^٧ ونقص بالعام.

وقيل: ما أفاد شيئاً معيناً في نفسه ولا يستقل بإفادة تعيينه^٨، وهذا التعريف ذكره

١. الصحاح، ج ٣، ص ١٦٦٢، المصباح المبرج، ج ١، ص ١١٠، لسان العرب، ج ١١، ص ١٢٨، «جمل».

٢. حكاه عنه الأمدى في الأحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩.

٣. الأنعام (٦): ١٤١.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٢٣.

٥-٧. راجع المعتمد، ج ١، ص ٢٩٣.

٨. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٥٣.

المصنّف في بعض كتبه^١.

وقيل : إنّ « معيّناً » بالنصب صفة لشيء يلزم منه التناقض ، بل الأولى أن يكون بالرفع خبر مبتدأ محذوف.

والإجمال قد يكون في اللفظ وفي الفعل ، والأول إما أن يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه ، كاللفظ المشترك عند من يمنع من حمله على جميع معانيه أو يكون متقابلة كـ « القرء » للحيض والطمهر ، والمتواطئ المحتمل لكل فرد منه عند الأمر بأحدها قبل التعيين ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾^٢ ، فإنه قبل بيان مقداره مجمل ؛ لتساوي نسبه إلى كلّ من أبعاصه.

أو حال استعماله في بعض موضوعه ، كلعام المخصص بالمجمل ، مثل : ﴿ وَأَجِلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُخَصِّينَ ﴾^٣ ، فقد الحل بالإحصان ، وهو غير معلوم حينئذ ، وكقوله : ﴿ أَجَلْتُ لَكُمْ بَهِيَّةً لَا تُنْفِمُ إِلَّا مَا يَتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾^٤ ، فالمستثنى مجهول قبل التلاوة ، وهو مستلزم لإجهاله الباقي بعد الاستثناء ، ومثل ﴿ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾^٥ يقول الرسول . « المراد البعض » ولم يعبه ، والمثال الأول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة ، والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل ، والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول ﷺ ، وهو تخصيص بالمنفصل من السنة.

أو حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه ، كالأسماء الشرعية والمجازية ، فالأول ، كقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾^٦ ، وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ^٧ ، فإن المراد بهما غير ما وصح اللفظ له لغة ، وهي قبل بيانها غير معلومة

١ . مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، ص ١٥٤ - ١٥٥

٢ . الأنعام (٦) : ١٤١

٣ . النساء (٤) : ٢٤

٤ . المائدة (٥) : ١٠

٥ . التوبة (٩) : ٥

٦ . الإسراء (١٧) : ٧٨

٧ . آل عمران (٣) : ٩٧

هذا مع علم النقل إلى الغير ولم يعلم ذلك الغير ، أمّا لو لم يعلم النقل فإنه لا يكون مجملًا ؛ لوجوب حمله على موضوعه الأصلي .

والثاني ، كما لو دلّ دليل على عدم إرادة حقيقة اللفظ منه ، والمجازات متعدّدة ، ولا أولويّة لأحدها ، فإنه يتحقّق الإجمال .

وقد يكون الإجمال في الفعل ، كما لو صلى صلى الله عليه وآله ولم يعلم أيّ وجه أوقع الصلاة من وجوب أو ندب ، فإنه يكون مجملًا محتاجاً إلى البيان ، إلّا أن يقتصر بتلك الصلاة ما يدلّ على الوجه ، كما لو صلى بأذان وإقامة فإنه قرينة الوجوب .

البحث الثاني والثالث في المجمل ، والتحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان قال :

البحث الثاني : المجمل جائز في الحكم ، وواقع ، كآيات المتقدّمة .

احتجّ المخالف بأنّ القصد الإفهام ، وإلّا لزم العبث ، فإن ذكر معه البيان طال بغير فائدة ، وإلّا لزم تكليف المحال .

والجواب : المنع من الملازمة الأولى إن كان المطلوب الإفهام التفصيلي ، والمنع من الثانية ، لجواز اقتران التطويل لمصلحة حية أو ظاهرة ، هي الاستعداد للاقتبال قبل البيان فيحصل الثواب .

البحث الثالث : التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان ليس مجملًا ؛ لسبق فهم تحريم الأكل في « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْسَةُ » والوطء في « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » . احتجّ الكرخي بأنّ متعلّقهما غير مقدور ، فلا بدّ من إضمار ، ولا اختصاص .

والجواب : المنع من عدم الاختصاص ، وآية المسح ليست مجملّة ؛ لأنّ الهاء إن كانت للتبعض ثبت التواطؤ ، وإلّا وجب الاستيعاب .

احتجّت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الإجمال ، وقد تقدّم جوابه .

ولا إجمال في الفعل المنفي ؛ إذ أقرب مجاز إلى نفي الحقيقة - المستلزم لنفي جميع الصفات - نفي الصفة المشاركة في العموم .

ودلالة المطابقة هنا وإن انتفت لا تلزم انتفاء دلالة الالتزام ؛ لأنّ اللفظ بعد استقرار

الدلالة صار كالعام، فإذا خُص في بعض الموارد، وهي الذات بقي الباقي مندرجاً تحت الإرادة.

احتج أبو عبد الله بأن الفعل موجود فلا بد من مضمَر ينصرف التثني إليه، ولا تخصيص لبعض المضممرات دون بعض.

والجواب: قد بينّا الأولوية.

ولا إجمال في آية السرقة، إذ «القطع» حقيقة في الإيالة، واليد في العضو من المنكب، ولا في قوله عَلَيْهَا «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»؛ لأنَّ المفهوم نفي المؤاخذه.

ولا إجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة بأقل مراتبه، وهو الثلاثة.

وقال السيد المرتضى رحمته، إن أراد الع كـم بالإجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حق، وإن أراد عدم تناوله للثلاثة فهو خطأ.

[تهذيب الوصول، ص ١٥٩ - ١٦٨٢]

أقول: هنا مسائل:

الأولى: المحققون على وقوع المجمل في كتاب الله، ومنعه شاذاً.

لنا: يجوز تعلّق المصلحة به دون التفصيل، فيقع تحصيلاً لها، ولو قوعه فيما تقدّم.

قالوا: لو خاطب الله تعالى بالمحمل لكان عبثاً إن لم يقصد به الإفهام، وإن قصد مع القرينة طال بلا فائدة، كـ «أريد منك عيناً، وأريد بها الذهب»، ولأنَّ التنصيص على المعنى أسهل وأدخل في العصاحة من المجمل المتعقّب بما يدلّ على المراد منه، وإن كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق؛ إذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدلّ عليه محال غير مقدور.

والجواب: إن أريد الإفهام التفصيلي فلا عبث على تقدير انتفائه؛ إذ لا يلزم منه

نفي مطلق الإقحام، أو نفي القصد مطلقاً حتى يلزم العبث، وهذا مَنعُ الملازمة الأولى.

وإن أُريد الإقحام المطلق أو الإجمال فلا تكليف بالمُحال إن جَرَد عن البيان، ولا تطويل إن لم يجزّد؛ لاحتمال مصلحة خفية لا تعرفها عقولنا، أو فائدة طاهرة، وهي استعداد المكلف للامتنال عند المعاطبة بالمجمل، واحتشاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب، وهذا هو المنع من الملازمة الثانية.

الثانية: التحليل والتحریم المضاعف إلى الأعيان، مثل: ﴿ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ﴾^١، و ﴿ أَجِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَتُ وَطَعْدُ الدِّينِ أَوْثَرُ الْكِتَابِ حِلُّ لَكُمْ ﴾^٢، ﴿ أَجِلْتُ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَمِ ﴾^٣، وقوله: ﴿ حُرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الصَّيِّئَةُ وَالْدَّمُ ﴾^٤، ﴿ حُرِّمْتُ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾^٥.

فقال محققوا المعترلة والأشاعرة إلى أنها ليست مجملة. خلافاً لأبي عبد الله البصري^٦ وأبي الحسين الكرخي^٧ وبعض القدرية^٨.

لنا: أنه يسبق إلى الفهم حلّ الأكل وتحريمه من قوله: ﴿ أَجِلْتُ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَمِ ﴾^٩، و ﴿ حُرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الصَّيِّئَةَ ﴾^{١٠}، وحلّ الوطء وتحريمه، ومبادرة المعنى

١. الأعراب (٣٣) ٥٠

٢. المائدة (٥) ٥

٣. المائدة (٥) ١

٤. المائدة (٥) ٣

٥. النساء (٤) ٧٣

٦. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٣.

٧. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٦٦، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٣.

٨. حكاه عنه العراقي في المستقصى، ج ٢، ص ٢٨، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٣.

٩. المائدة (٥) ١

١٠. المائدة (٥) ٣

عند إطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدّم، وإن كان مجازاً بحسب الوضع اللغوي، لكنّه بالنظر إلى العرف الطارئ حقيقة، سلّمنا لكنّه مجاز راجع على غيره من المجارات، وقد تعذّر حمل اللفظ على حقيقته، فتعيّن حمله على التقديرين.

قالوا: الأعيان غير مقدورة لا عدماً؛ لاستحالة الاختراع، ولا وجوداً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، فلا يتعلّق التحليل والتعريم بهما؛ لأنّهما من عوارض أفعال المكلف، فلا بدّ من إضمار يصحّ تعلّقهما به من الأفعال؛ لتلا يلغو الخطاب، فإنّما أن يضر جميع ما يمكن إضماره منها أو بعضها. والأوّل باطل؛ لأصالة عدم الإضمار الموجب لتقدّره بما يدفع الضرورة، فتعيّن ثنائي، وليس إضمار بعض منها أولى من غيره، فيجب إضمار بعض غير معيّن فيتحقّق الإجمال.

والجواب: السمع من الاحتياج إلى الإضمار؛ فإنّه إنّما يتحقّق إذا لم يكن اللفظ ظاهراً بحسب العرف في الفعل المقصود غالباً من تلك العين، وليس كذلك، فإنّ كلّ واحد مارس الألفاظ العربيّة يتبادر إلى فهمه عند قول القائل: «أحملت لك المذكى»، و«حرّمت عليك الميتة» تحليل الأكل وتحرّيمه.

سلّمنا لكن لا نسلم بطلان إضمار الجميع، وكونه موجباً لزيادة الإضمار المخالف للأصل معارض بما أنّ إضمار البعض مفضّ إلى الإجمال الموجب لتعطيل اللفظ، ولأنّ العمل به موجب ليقين لبراءة والعروج عن العهدة.

سلّمنا لكن نمنع عدم أولويّة إضمار بعض معيّن، فإنّ إضمار المنفعة المقصودة من العين غالباً - كالاستمتاع من الساء والأكل من البهيمة - أولى؛ لكونه مفهوماً عند إطلاق اللفظ دون غيره ممّا يمكن إضماره.

الثالثة: المحقّقون على عدم إجمال «إمسحوا» لأنّ الباء إمّا للتبويض، كقول الإماميّة وبعض الشافعيّة^١ أو للإلصاق، كقول أكثر الأدباء، ولا إجمال فيها. أمّا الأوّل؛ فلصدق البعض على كلّ من لأبعض بالتواطؤ، فيتخير المكلف

في مسح أيّ بعض شاء منه؛ لأنّ المأمور به كلّ، فهو موجود في كلّ واحد منها، فلا إجمال.

وأما الثاني؛ فلوجوب مسح الجميع، كقول مالك^١ والحسن البصري^٢ وأبي عليّ الجبائي^٣ والقاضي عبد الجبار^٤ وابن جني^٥؛ لأنّ الباء دخلت على المسح وقصرته بالرأس، وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه.

وقيل: الصيغة المذكورة حقيقة في تقدير المشترك بين الجميع والبعض؛ لاستعمالها فيهما^٦، ففي الكل اتفاقاً؛ لصدق الرأس على العضو بتمامه، وأما البعض؛ فلأنّه يقال: «مسحت رأس التيم» وإن كان قد مسح بعضه، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل، فتعني كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما، وحينئذٍ لا يتحقق الإجمال، ويتخير المكفّ فيهما.

احتجّت الحنفية بأنّه يحتمل أن يكون المراد مسح جميع الرأس ومسح بعضه، ولا أولوية لأحدهما، فكان مجعلاً.

والجواب: نصح عدم الأولوية؛ لأنّ الباء إن كانت للتبويض فالبعض أولى؛ عملاً بظاهر اللفظ، ولأنّه متيقّن الإرادة لكونه لازماً لمسح الكل، وإن لم يكن للتبويض كان حملها على إرادة الجميع أولى لما يثبت، ولأنّه يحصل يقين البراءة والامتنال. قال المرتضى:

إن كانت للتبويض فهي مجعلة؛ لعدم دلالة اللفظ على تعيين ذلك البعض لا على التخيير.

١. حكاه عنه السيّد المرتضى في الدرّة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٩؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٨.
- ٢ و ٣. حكاه عنه السيّد المرتضى في الدرّة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٩؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٩.
٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٩.
٥. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤.
٦. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٦٥؛ والإيضاح في شرح المساج، ج ٢، ص ٢٢٩.

ثم أورد على نفسه أنه لو كان معيلاً لبيته.

وأجاب بأنه لو كان مخيراً لبيته^١

قال المصنف: وليس بجيد؛ لأن الإطلاق يدل على التخيير^٢.

ويشكل بعدم دلالة المطلق على الأفراد حتى يدل على التخيير بينها. نعم، يدل

على وجوب ماهية المسح الكلية، فالإتيان بأي جزء يستلزم الإتيان بالكل.

الرابعة: الأكثر على أنه لا إجمال في لفظ الدال على نفي الفعل، مثل:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^٣، و«لا عمل إلا بنية»^٤، و«لا صيام لمن لا يجمع

النية من الليل»^٥؛ لأن اللفظ إن كان له معنى شرعي كـ«الصلاة» و«الصيام»

حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الأمور المذكورة، كالقراءة في الصلاة،

وتبويت النية في الصيام، وهو يقتضي كونها أجزاء من تلك الأفعال المنفية أو شرائط

لها.

وإن لم يكن له معنى شرعي، مثل: «لا عمل إلا بنية» حمل على نفي الصحة؛

لأن نفي الذات غير مقصود؛ لتحققها، فلا بد من إضمار حكم أو صفة ليضاف النفي

إليه حذراً من تعطيل اللفظ، وإضمار الصحة أولى؛ ولأن نفيها أقرب إلى نفي الذات

من نفي باقي الصفات، ونفي غيرها، كالفضيلة والكمالية ليس كذلك، فكان أبعد من

نفي الحقيقة، وحمل اللفظ على ما هو أقرب إلى موضوعه أولى من حمله على

الأبعد عنه وفاقاً، ولأن اللفظ دال على نفي الذات، والدال على نفي الذات دال على

نفي جميع الصفات؛ لاستحالة بقاء الصفة عند نفي الذات، وحينئذ يكون قوله:

«لا عمل إلا بنية» مثلاً دالاً على نفي الذات، ونفي الصحة ونفي الكمال يترك العمل

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٩-٣٥٠

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٨

٣. ورد هذا المصنوع مع تفاوت قليل في صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٩٥، ح ٣٤/٣٩٤؛ سنن ابن ماجه، ج ١،

ص ٢٧٣، ح ٨٣٧؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢١٦، ح ٨٢٠.

٤. الكافي، ج ٢، ص ٨٤، باب النية، ح ١

٥. لم يثر عليه في المجموع الحديثية، ولكن ورد في سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٥٤٢، ح ١٧٠٠ بهذه العبارة:

«لا صيام لمن لم يرضه من الليل».

به هي نفي الذات : لتحققها ، فوجب العمل به في الباقي .

لا يقال : اللفظ ليس دالاً على نفي صفات بالمطابقة ، بل بالالتزام ، وهي تابعة للمطابقة ، أعني دلالة اللفظ على نفي الذات ، فإذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام ؛ لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه

لأننا نقول : إن اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة إلى معانيه المطابقة والالتزامية كالعام بالنسبة إلى أفرادهِ ، فإذا قام الدليل على انتفاء إرادة المعنى المطابق بقي معمولاً به هي المعاني الالتزامية ؛ لعدم المعارض .
قال المصنف :

العموم إنما حصل باعتبار الدالتين معاً ، فإذا عذمت المطابقة التي هي الأصل وجب عدم الأخرى بل الحق أن تدلّالة الأصلية باقية وإن انتفى الحكم^١
احتج أبو عبد الله^٢ والقاضي أبو بكر بأن الصلاة والعمل مثلاً موجودان ، فامتنع صرف المنفي إليهما ، ووجب صرفه إلى حكم من أحكامهما ، وليس بعض الأحكام أولى من البعض الآخر ، فإما أن يعمل اللفظ على الجميع ، فيلزم زيادة الإضمار بلا ضرورة وهو خلاف الأصل ، فيتعين إضمار بعض غير معين ، وهو معنى الإجمال^٣ .

والجواب : الممع من وجود ما له معنى شرعي ، كالصلاة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية ؛ لأنهما يصدقان على الصحيح منهما ، وما ليس له معنى شرعي ، كالعمل المتحقق ، فلا نسلم أنه لا أولوية لبعض ما يمكن إضماره على البعض الآخر ؛ فإن إضمار أعم الأحكام - كالصحة مثلاً - أولى ؛ لكونها أشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه ، فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازاً .

واعلم أنه قد يرد النفي لله في الفعل المنفي ، مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا رَفْعَ وَلَا

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤١٤

٢ . حكاية أبو الحسين البصري في المعتمد ، ج ١ ، ص ١٣٠٩ والرازي في المعصول ، ج ٣ ، ص ١١٦٦ والأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٣ ، ص ١٧ ؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤١٠ -

٣ . حكاية العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤١٠ وج ٣ ، ص ١٧

قُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ^١، وقد يكون لنهي وجوبه، كقوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»^٢.

الخاصة: لا إجمال في آية السرقة^٣.

وقال المرتضى^٤ وأتباعه هي جملة في اليد^٥.

وقيل: في القطع^٦؛ لاشتراك اليد بين معانٍ، وهو ملزوم للإجمال عند عدم القرينة، واشتراك القطع بين الإبانة، كما يقال: «قطعت الغصن»، وبين الشق، يقال: «قطعت يدي عند بزي القلم»، ويريد الجرح.

والجواب: نمنع الاشتراك، ومجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة، وصدق اليد على ما عدا العضو من المنكب مجاز من باب تسمية الجزء باسم كله، وهو أولى من الاشتراك، «وقطعت يدي» مجاز في لفظ «اليد»؛ لأن المراد منها ذلك البعض المبين، لا في الآية^٧، لأنها متحققه.

اعترض بأن الإجماع واقع على عدم القطع من المنكب، فيكون مخالفاً للظاهر. وأحيب بأن المجاز أولى من الإجمال، ومخالفه ظاهر اللفظ مجاز. وقيل: ليس بعض من اليد أولى من بعض ثبت الإجمال؛ إذ ليس المراد أي بعض، والأجزاء أي قطع.

السادسة: الأكثر عدم الإجمال في قوله ﷺ «رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان»^٨، خلافاً لأبي الحسين^٩ وأبي عبد الله البصري^{١٠}؛ لأنهما غير مرفوعين

١. البقرة (٢) ١٩٧.

٢. الكافي ج ٥، ص ٤٤٣، باب أنه لا رجع بعد فطام، ح ١٥، الفقيه ج ٣، ص ٣٦، ح ٤٢٧٦.

٣. المائدة (٥) ٣٨.

٤. الدررمة إلى أصول الشريعة ج ١، ص ٣٥٠.

٥ و ٦. حكاه عن بعض الرلزي في المحصول ج ٣، ص ١٧١، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٣، ص ١٩.

٧. المائدة (٥) ٣٨.

٨. الكافي ج ٢، ص ٤٦٣، باب ما رفع عن الأمة، ح ٢ بتفاوت يسير.

٩. المعتمد ج ١، ص ٣١٠.

١٠. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٣، ص ١٥.

عن الأمة، فلا بدّ من إضمار ما يستقيم معه الكلام، فلا يضر «الكلّ»؛ لكثرة المخالفة للأصل، مع إمكان دفع الضرورة بالأقلّ، والإجماع على ثبوت بعض الأحكام، وهو أنّ لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات، وذلك البعض الواجب إضماره ليس بمعين؛ لعدم دلالة اللفظ عليه فهو غير معين، وهو معنى الإجمال. والجواب نمنع عدم دلالة اللفظ على بعض معين، فإنّه ظاهر في عدم المؤاخذه؛ لعرف أهل اللغة قبل ورود الشرع، فإنّ كلّ عارف باللفة يتبادر إلى ذهنه فهم رفع المؤاخذه عند قول السيّد لعبده: «رفعت عك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني». ونمنع وحبوب الإضمار؛ إذ المراد بـ «الأمة» مجموع المسلمين، والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم، ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الأمة.

السابعة : قيل :

الإجمال متحقّق في العدد المسكّر نحو «اعطه دراهم»، لصدقه على الثلاثة فما زاد، فلا يجوز التمسك به في شيء، قبل البيان^١. وهو خطأ؛ لو صعد للعدد المشترك بين جميع المراتب، وهو مطلق الجمع، والثلاثة لازمة لذلك المشترك، فهي متقنة الإرادة بخلاف غيرها. وقول المرتضى^٢ ظاهر.

١. راجع أصول الخصاص، ج ١، ص ١٨٥-١٨٦.

٢. التريفة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٦-٣٤٧.

[الفصل الثاني في الميّن]

قال :

الفصل الثاني في الميّن : وفيه مباحث :

الأول : البيان ، قد يكون بالقول ، وهو ظاهر .

وبالفعل ، كما بيّن **مَنْ** الصلاة والحج ، ويعلم كونه بياناً إما بالضرورة من قصده ، أو بقوله : « هذا بيان » وشبهه مثل : « صلّوا » و « خذوا » .

أو بالنظر ، كما لو ذكر مجملًا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبيّن ، فإنه يكون بياناً ، والآتأخر البيان عن وقت الحاجة .

وبالترك ، كما لو ركع في الثانية **بغير كثرة** ، فاعلم نفي وجوبه ، أو سكوت عن بيان العادلة ، فيعلم استفاء الحكم ، أو بترك فعلاً يتناوله وأتمه **مَنْ** خطابه ، فيدلّ على تخصيصه إن كان قبل فعله ، أو سبّغه عنه إن كان بعد فعله .

ومن قال : الفعل يطول فلا يقع بياناً أحال : لأنّ القول قد يكون أطول .

[تهذيب الوصول ، ص ١٦٣]

أقول : البيان لغة مأخوذ من البين ، وهو الفرقة بين الشئين^١ ، ويقال : التبيين والبيان ، كالتكلم والكلام .

وعرفاً قال الرازي : هو ما دلّ على الرد بخطاب لا يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد^٢ .

وينبغي تقييده بقوله : « من حيث هو كذلك » أي مراد بذلك الخطاب ؛ لئلا ينتقض طرداً بالخطاب بلفظ مشترك قاصداً أحد معانيه ، ثم خاطب هو أو غيره .

١ . الصحاح ، ج ٤ ، ص ٢٠٨٢ - ٢٠٨٣ : المصباح المبرج ، ج ١ ، ص ٧٠ ، « بين » .

٢ . المحصول ، ج ٣ ، ص ١٥٠ .

بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كـ «ذهب» بعد قوله «عين» قاصداً أنها للذهب، فلولا الزيادة صدق الحد عليه وليس بياً، وتقييد قوله «لا يستقل بنفسه» بقوله: «بالنسبة إلى المحاطب» وإلا انتقص عكساً بالترجمة لمن خوطب بلعه لا يعرفها، فإنها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة إلى العارف بها. وأيضاً ينتقض عكساً ببيان المراد من العام المخصوص، كما لو قال: «اقتلوا المشركين» ثم قال: «المراد من عدا أهل الدمة»، فإنه بيان مع كذب الحد عليه؛ لاستقلال العام بالدلالة على المراد، وهو من عدا أهل الدمة؛ فإن البيان هنا إنما دلّ على عدم إرادة أهل الدمة.

ويمكن الجواب عنه بأن المرد بالدلالة المطابقة، ودلاله العام على بعض مقصود بالصنن

وينتقض عكساً أيضاً ببيان وحوه أفعال الرسول ﷺ، فإنه بيان مع أنه ليس دالاً على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه. وقال المرتضى^١ والجبائيات^٢ البيان هو الدلالة^٣ والأحود أنه ما دلّ على تعيين أمر مبهم من أمرين، أو أمور محتملة الإرادة من قول أو فعل من حيث هو كذلك، والأخير لثلاً ينتقض طرده بقوله بعد عين «ذهباً» على سبيل الاتفاق.

وقيل: هو ما دلّ على المراد بطريق لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد^٤. والبيان نسبة بين المبيّن والمبيّن، يقال على البين بنفسه وما ورد عليه بيانه، كالعام إذا ورد عليه المخصص والمطلق إذ ورد عليه المقيد، والمجمل إذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه.

والمبيّن إمّا للأحكام الشرعية أو لغيرها، والقصد هنا هو الأول. وهو إمّا قول، كالمراد من «انقروا» «لأطهار».

١. الدررعة إلى أصول الشريعة ج ١، ص ٢٢٩.

٢. حكاه عنهما السيد المرتضى في الدررعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٢٩، والامدي في الأحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٤، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٢٩.

٣. جعل الزاري هذا القول في المحصول، ج ٣، ص ١٥٠ اصطلاحاً للفقهاء.

أو فعل إما بأن يكون دلالة على البيان لموضعة، كـ «الكتابة» و «عقد الأصابع» وقد وقع البيان به كما كان النبي ﷺ يكتب بالأحكام إلى عماله. أو لا بموضعة، كالإشارة، كقوله ﷺ هكذا، وأشار بأصابعه، وكما بين الصلاة والحج بفعله، أو ترك كما ذكر، أو سكت عن بيان العادة فيعدم انتفاء الحكم الشرعي فيها، أو ترك مدلول ظاهر الأمر المتناول له ولأتمته، فيعلم أنه مخصوص، واختصاص حكم العام بأتمته، وإن كان تركه بعد فعله مرة أو مراراً علم نسخه عنه، ثم إن ثبت مساواة أتمته له فيه نسخ عنهم.

ثم العلم بكون الفعل بياناً قد يكون ضرورة، كما لو أمر بفعل ثم أتى به مقترناً بما أفاد الضرورة بكونه بياناً للأمور به، كصلاته وحجّه.

وقد يكون بالدليل اللفظي، كما لو قال ﷺ: هذا بيان للمجمل وشبهه، كما بين ﷺ الصلاة والحج والوضوء بقوله: «صلّوا» و «خذوا»، و «هذا وضوء».

وقد يكون بالدليل العقلي، كما لم أمر بفعل مضيق بلفظ مجمل، وقمل ﷺ فعلاً صالحاً لبيانه، ولم بين بالقول أن ذلك بيان، فإنه يعلم كونه بياناً بالدليل العقلي، وهو أنه لو لم يكن ذلك الفعل بياناً لزم عدم البيان عند الحاجة إليه، والتالي باطل، والآ لزم التكليف بالمحال.

وقيل الفعل لا يكون بياناً؛ لأنه قد يطول فيفضي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والجواب: القول قد يكون أطول، كما لو وصف أفعال ركعة وكيفياتها واحتاج إلى تكرارها لتعطف، وحينئذ إن كان أحدهما أطول بعيت بوجوب تأخير البيان قديم الأقصر، وإن تساويا جاز بهما.

[البحث الثاني والثالث: الفعل والقول والبيان]

قال:

البحث الثاني: الفعل والقول إن اتفقا فالأول بيان والثاني تأكيد، وإن تضافا،

كما لو طاف طوافين وأمر بواحد. قال أبو الحسين: المتقدم بيان.
وقيل: القول: لأنه بيان بذاته، ولأنه جمع بين الدليلين: إذا الفعل يحتمل أنه من
خواصه ^{بإطلاق}.

البحث الثالث: البيان قد يساوي المبيّن في القوة والضعف، وقد يكون معلوماً
والمبيّن مقلوناً وبالعكس، كما في تخصيص المعلوم بالمظنون، ولا فرق بين الواجب
وغيره في وجوب بياتهما. [تهذيب الوصول، ص ١٦٤]

أقول: هنا مسألتان:

الأولى: إذا اتفق فعل وقول صلح كل منهما للبيان، فالحق أنهما إن كان مدلولهما
واحداً فالسابق بيان واللاحق تأكيد له، لحصول الكشف في الأول، فإن علم
التأريخ فالبيان هو الأول، وإن جهل علمه في الحملة أن أحدهما بيان
هذا إذا تساويا في قوة الكشف ^(الإيضاح)، أمّا لو تفاوتتا لم يصلح الأضعف لتأكيد
الأقوى، فإن علم تقدّم الأضعف فالأقوى مؤكد وكذا مع الجهل: إذ لا يمكن تقديم
الأضعف وإلا لتأكد الأقوى

ويشكل بالمنع من عدم حوازه، كشهادة الواحد المؤكدة للآخرين.

سلمنا، لكنّ التأكيد ليس بالأضعف وحده بل بالمجموع وإن تنافيا ظاهراً،
كما روي عنه ^{عليه السلام} أنه قال: «من قرن لحجّ إلى العمرة فليطف لهما طوافاً
واحداً»^١، مع أنه طاف طوافين، وسمى سبعين، فإن تقدّم أحدهما الآخر كان
المتقدّم بياناً عند أبي الحسين^٢، فإن كان هو القول فالطواف الثاني ندب، وإن كان
الفعل كان واجباً؛ لأنّ بيان الواجب واجب.

وقال الآمدي: إن تقدّم القول فهو بيان، ويحمل الطواف الثاني على الندب^٣، وإلا

١. ورد بهذا المصنوع في مستند أحمد، ج ٢، ص ١٧٨، ح ١٥٣٢٧، صحيح مسلم، ج ٢، ص ٩٠٣-٩٠٤.

ج ١٨١-١٨٢، سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٣٢، ح ٢٩٢٩.

٢. المعتمد، ج ١، ص ٣١٣.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٧-٢٨.

نسخ مدلول القول، والجمع بين الدليلين أولى من نسخ مدلول أحدهما، وفعله للطواف تأكيد للقول وإن تأخر، فالفعل وإن دلّ على وجوب الطواف الثاني إلا أن القول بعده يدلّ على عدم وجوبه، والقول بإهمال دلالة القول ممتنع، فلم يبق إلا أن يكون ناسحاً لوجوب الطواف الثاني في حقه، وأن يحمل قوله على وجوب الأول دون الثاني في حق أمته، وأما إن جهل المتقدم منهما فالأولى تقدير تقدّم القول وجعله بياناً لاستقلاله في الدلالة بنفسه، بخلاف الفعل المفتقر إلى القرينة، ولأنّه لو تقدّم القول حمل الفعل على نديّة الثاني، ولو قدر تقدّم الفعل لزم تعطيل القول أو كونه ناسحاً لحكم الفعل، أو أن يكون الفعل بياناً لوجوب الطواف في حقه ^١ دون أمته. والقول دليل على عدم وجوبه في حق أمته، والإهمال والنسخ خلاف الأصل، والافتراق بين النبي ^{صلى الله عليه وآله} وبين أمته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة إلى الاشتراك؛ إذ هو الغالب في الأحكام ^٢.

وقيل: القول بيان تقدّم أو تأخر ^٣ لآله بيان بنفسه ^٤، والفعل بطريق آخر عقلي أو نقلي أو قرينة حالية، ولأنّ فيه جمعاً بين الدليلين؛ لاحتمال كون الفعل خاصاً به، والأمر بواحد بياناً للأمة وإن جهل التاريخ.

قال أبو الحسين: يكون البيان القول ^٥، لما ذكر، ولأنّ فرض تأخر القول مفضي إلى كونه ناسحاً أو مطّلاً بخلاف عكسه؛ لجوار كونه من خواصّه، فلا نسخ، ولا تعطيل فيه.

ويمكن أن يقال: ما مثل به غير مطابق؛ إذ ليس القول وارداً على مجمل ليكون بياناً له، بل هو حكم مبتدئ وفعله ^٦ لا ينافي قوله إلا بتقدير أن يقول: «عليطف لهما طوافاً واحداً لا أزيد» ويحضر وقت التكليف بالخطاب؛ لئلا يتأخّر البيان عن وقت الحاجة، أمّا على تقدير عدم هذه الريادة أو عدم حضور وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة؛ إذ إيجاب طوافين لا ينافي بإيجاب واحد ولا نسخه، إلا عند من

١ لاحظ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٧-٢٨.

٢، المحصول، ج ٢، ص ١٨٢.

٣ المعتمد، ج ١، ص ٣١٣.

يقول : إنَّ الزيادة في العبادة نسخ .

الثانية : مساواة البيان للمبَيَّن في القوة والصعب أو عدمها تارةً في طريقهما - أي دليل صدورهما عن الشارع - وتارةً في دلالتهما على معنهما ، أمَّا الأوَّل فذهب الكرخي إلى وجوب كون البيان معيَّناً إذ كان المبَيَّن معلوماً^١ ؛ ولهذا ردَّ خبر الأوساق ، وهو قوله عليه السلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »^٢ ، وعمل بقوله : « فيما سَقَّت السماء العُشْر »^٣ والمحققون على خلافه .

وجواز كلِّ من الأقسام الأربعة الممكنة - أعني كونهما معلومين ومظنونين - وأحدهما لتخصيص الكتاب والمتواتر بالوحد .

وأما الثاني فإن كان المبَيَّن مجعلاً كفى في بيانه تعيَّن أحد احتماليه بأدنى ما يرجَّحه على الآخر ؛ لوجوب العمل بالرجح وإن كان ظاهراً في أحدهما ، كالعام والمطلق وحب كون المخصَّص أقوى دلالةً من العام على صورة التخصيص وكون المقدِّم أقوى دلالةً على التقييد من المطلق على الإطلاق ؛ إذ لو تساويا لزم الوقف ، ولو كان الشأن مرحوحاً استحال العمل به وإلغاء الراجح ، بل يعنى عكسه .

أما مساواتهما في الحكم فقليل ، بأن الواجب واجب^٤ ، فإن أُريد به أن بيانه على الرسول عليه السلام واجب ، وبيان غيره من الصدوب والمباح والمكروه ليس واجباً ، وإن كان مجعلاً فهو باطل ، فإنَّ بيان المجمل واجب مطلقاً ، سواء بصَّحَّ فعلاً واجباً أو غيره من الأحكام ، وإلا لزم التكليف بالمُحْدَل .

ويشكل بالجمع من اللزوم المذكور ، فإنَّ ما عدا الواجب فعله أو تركه من المباح

١ حكاة عنه الرازي في المحصول ، ج ٣ ، ص ١٨٤ ؛ ومعلّمة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤٣٧

٢ مسند أحمد ، ج ٣ ، ص ١١٩ ، ج ٨٩٧٩ ؛ سنن الدرسي ، ج ١ ، ص ٣٨٤ ؛ صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٦٧٣ ، ج ١٩٧٩ ؛ سنن أبي داود ، ج ٢ ، ص ٩٤ ، ج ١٥٥٨ ؛ تنعيم الصحيح ، ج ٣ ، ص ٢٢ ، ج ٦٢٦ .

٣ سنن النسائي ، ج ٥ ، ص ٤٢ ، ج ٢٤٨٥ - ٢٤٨٦ ؛ سنن بن ماجه ، ج ١ ، ص ٥٨١ ، ج ١٨١٦ ؛ سنن أبي داود ، ج ٢ ، ص ١٠٨ ، ج ١٥٩٧ ؛ السنن الكبرى ، البيهقي ج ٤ ، ص ٢٢٠ ، ج ٧٤٩٠ ؛ بغاوث قليل في بعض المصادر

٤ حكاة عن قوم الرازي في المحصول ، ج ٣ ، ص ١٨٤ ؛ ومعلّمة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤٣٨ .

والمتدوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما مرّ، ولا يلزم من عدم بيانه التكليف بالمُحال.

قال المصنّف :

المتدوب والمكروه وإن لم يكونا من التكليف، إلّا أنّ أحدهما مطلوب الفعل، والآخر مطلوب الترك، فيجب فهم البيان؛ لأنّ طلب الفعل والترك يستدعي الفهم، ولأنّ الخطاب بهما وبالمباح لا بدّ فيه من بيان، تحصيلاً لغرض الإفهام^١. ويشكل بالمنع من وجوب بيانهما، فإنّه المستنازع، واستدعاء الطلب العلم ممنوع.

سألنا، لكنّه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب.
سألنا، لكنّ العلم حاصل إجمالاً بلا بيان وهو كافٍ، وكذلك الغرض من الخطاب إنّما هو الإفهام مطلقاً لا التفصيل.

[البحث الرابع : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة]

قال :

البحث الرابع ، الإجماع على أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلّا عند من يجوز تكليف المُحال .

ومنع أبو الحسين من تأخيره إلى وقت الحاجة في كلّ خطاب له ظاهر يراد منه غيره ، مثل العامّ المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة ، واكتفى بالإجمال ، وجوّز في مثل المتواطئة والمشاركة .

وجوّز الأشاعرة التأخير في الجميع إلى وقت الحاجة .

وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع إلّا النسخ .

احتجّ أبو الحسين بأنّ إرادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الإشعار إغراء بالجهل ، فيكون قبيحاً .

احتجّت الأشاعرة بقوله تعالى : ﴿ قَدْ قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ ، وبأنّه أمر بذيح بقرة معينة . بقوله : ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ مَضْرُوءَةٌ ﴾ ، ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ ﴾ ، ولم يبينها وقت الخطاب ، وإلا لما سألوا . ويقول ابن الزمعي لما نزل ﴿ فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبَثُونَ ﴾ : لأخصصن محمداً قد عيّدت الملائكة والمسيح ، وبأنّه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل إجماعاً ، وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان .

والجواب عن الأول : إنّما يلزم الإغراء لو لم يتفرّق في العقل تحويز التخصيص ، كما في المتشابه

وعن الثاني أنّه يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وكذا الثالث . وعن الرابع أنّه جهل من السائل ، فإنّ « ما » لا تناول العقلاء حقيقة .

وعن الخامس أنّ التكليف مشروط بالسلامة ، وهو ثابت عند كلّ عاقل ، ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة .
تبيحه :

جوز السيد المرتضى تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة ، لإمكان اقتضاء المصلحة ذلك ، والأمر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم ، لاتصريف المنول إلى القرآن هرفاً .
تذقيب :

يجوز أن يسمع الله تعالى المكلف العام من غير إسماع المخصص ، ويكون مكلفاً له بطلب الخاص ، فإن وجده عمل به ، وإلا عمل بظاهر العام ، لأنهم سمعوا : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ ، ولم يسمعوا : ﴿ سَتُوا بِهِمْ سِتَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ إلا بعد حين ، ولجواز إسماع العام المخصوص بالعقل وإن اختلف إلى نظر .

احتج أبو الهدى وأبو علي بأنّ فيه إغراء بالجهل ، ومنعاً عن العمل بالعموم ، إلا بعد البحث عن المخصص في أقطار الأرض .

والجواب : لا إغراء مع قلن التخصيص وعدم اليقين بالعموم ، وقلن الاستفراق كافٍ في الاحتجاج والعمل بالعام ، فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص إجماعاً .
[تهذيب الوصول ، ص ١٦٤ - ١٦٧]

أقول : أجمع مَنْ منع تكليف المُحال عسى عدم جوار تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأمّا عن الخطاب فجوّزه بعض لأشاعرة^١ والحنيفيّة مطلقاً^٢. ومنعه أبو إسحاق المروزي^٣ وأبو بكر الصيرفي مطلقاً^٤.

وقال المرتضى^٥ والكرخي : يحوز تأخير بيان المعجم خاصّة^٦.

وقال أكثر المعتزلة : كالجبّاتيين^٧ وعبد الجبار : يجوز تأخير بيان النسخ خاصّة^٨.

وقال أبو الحسين : يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر، كالمعجم^٩. إمّا باشتراك اللفظ أو تواطؤه، أمّا العامّ المراد به الخصوص، أو المطلق المراد منه المقيد، والمنسوح أي الحكم المتعقّب بنسخ، والحقيقة المراد بها المجاز، والمنكر المراد به المعين. فلا يجوز تأخير مطلقاً نعم، يمكن فيه بالبيان الإجمالي إلى وقت الحاجة ويؤخّر التفصلي إليها، كقوله « هذا العامّ محضوّل » أو « هذا الحكم سينسخ ». فله ثلاث دعاوي :

الأولى : امتناع تأخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب

الثانية : الاكتفاء فيه بالإجمالي.

الثالثة : جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له.

والمصنّف ذكر حجّته على الأوّل لا غير. وتقريرها أنّه لو خاطب الشارع بما له

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٨٨؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٠.

٢- ٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٤١.

٥. الدررعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٦٣.

٦. حكاه عنه السيد المرتضى في الدررعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٦٢؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٠؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٤١.

٧ و ٨. حكاه عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٦٥؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٠؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٢.

٩. المعتمد، ج ١، ص ٣٦٦.

ظاهر غير مراد من دون القرينة لرم أحد أمور ثلاثة : إمّا خروج الخطاب عن كونه خطاباً ، أو الإغراء بالجهل ، أو التكليف بمشكال ؛ لأنّه إن لم يقصد الإفهام أصلاً لرم الأوّل ، وإن قصد إفهام ظاهره مع عدم إردته لرم الثاني ، وإن قصد خلاف ظاهره لرم الثالث .

وأما الدعوى الثانية مطاهرة ، فإنّ مفسدة ، وهي الإغراء بالجهل ترتفع بالإجمال

وأما الثالثة ؛ فلإمكان تعلّق العرص بـ خطاب إجمالاً ؛ لاشتماله على مصلحة لا توحد في غيره^١ .

وأجاب المصنّف بمنع لزوم الإغراء لتحقيق التقرير في العقل ؛ لحواز إرادة خلاف الظاهر ، كالمتشابهات^٢ .

وبشكل بوحود الدليل العقلي هي المتشابهات ، بحلاف المتنازع ، وحواز إرادة خلاف الظاهر لا ينفي اعتقاد إرادة الظاهر (نعم) هو ظن ؛ لخلوه عن الجزم .
احتجّت الأشاعرة بوقوعه في قوله تعالى ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَاوَاهُ ﴾ فأتبع قرآنه ، ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ ﴾^٣ ومعنى ﴿ قَرَأْنَهُ ﴾ أنزلناه ، و ﴿ ثُمَّ ﴾ للتراخي .

ويشكل بدلالاتها على تأخير البيان عن الإنزال ، والمتابعة في التلاوة لا على التأخير عن الخطاب ؛ إذ التلاوة وتلقين نقرآن ليس خطاباً ؛ لأنّه قد لا يقصد به الإفهام ، ولقوله تعالى : ﴿ أَنْ تَذِيعُوا بَقَرَةً ﴾^٤ ، وهي معبّنة لوصفها بالصفرة وغيرها ، ولسؤالهم تعبّتها ، ولو كانت مسكرة لما احتاجوا إليه ، ثم لم يبيّن لها لهم إلّا بعد السؤال .

ويقول ابن الزبيري^٥ الملائكة والمسيح حصب جهنم ؛ لأنّهم عُبدوا ، فتأخّر

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ١١٢ - ١١٥

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ ، ص ٤٤٧ وما بعدها .

٣ . القيامة (٧٥) : ١٨ - ١٩

٤ . البقرة (٢) : ٦٧ .

٥ . هو عبد الله بن الزبيري شاعر قرشي في الجاهلية ، كان أشدّ الناس على النبي ﷺ والمسلمين ، ثم أسلم عام الفتح ، واعتذر ، ومدح النبي ﷺ (توفي حدود سنة ١٥ هـ) راجع الأعلام ، الزركلي ، ج ٤ ، ص ٨٧

بيانه إلى قوله تعالى . ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ ﴾^١، وللإجماع على جواز أمر المكلفين مع حواز موت كل واحد منهم قبل الفعل، وهو يوجب الشك في المراد بالخطاب. وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصصاً لم يتقدم بيانه.

والجواب : أن الأولين دلاً على التأخير عن وقت الحاجة، وهو باطل إجماعاً، فوجب التأويل، فالمراد بـ «البيان» الإطهار والاشتهار، وهو وفق اللفظة^٢. يقال : بان الكوكب وسور المدينة، وهو أولى من حمل البيان على بيان المسجل والعام والمقيد، لعود ضمير «بيانه» إلى مجموع لقرآن، ومجموعه لا يحتاج إلى البيان بالمعنى الثاني، فلو حمل اللفظ عليه عاد لضمير إلى البعض، وهو خلاف الظاهر، ولأن «البيان» في الآية مضاف إلى القرآن، والبيان بالمعنى الثاني بيان للمراد من القرآن لا له، والبيان بالمعنى الأول مضاف إلى القرآن لا إلى مدلوله، والمراد منه فهو أولى، وإمكان أن يراد بقوله ﴿ فَتُبَيِّنْ قُرْآنَهُ ﴾^٣ وجوب تلاوته، والبيان بيان الأحكام، وحال التلاوة ليس مكلفاً بالأحكام التي نصحتها الخطاب.

ورد بأنه مخاطب بها قبل البيان وإن لم يكلف بها، وهذا التأويل إنما يدل على المنع من تأخير البيان حال التكليف، لا من الخطاب، ولأن «ثم» جاءت لغير التراخي في قوله : ﴿ ثُمَّ أَلَّهِ شَهِيدٌ ﴾^٤، ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ ﴾^٥، ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾^٦.

قال الرازي : «ثم» للتراخي بالتواتر^٧، فلا يصح المنع.

قلنا : لم نمنع كونها للتراخي، بل قلنا جاز أن يكون المراد غيره، فلا يتم

١ حكاة عنه الرازي في المحصور، ج ٣، ص ١٩٩، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٤ - ٣٥، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٢، والسبكي في الإلهام في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١ والآية في الأنبياء، (٢١) ١٠١.

٢ الصحاح، ج ٤، ص ٢٠٨٣، «بين»

٣ القهامة (٧٥) - ١٨٠

٤ يونس (١٠) : ٤٦.

٥ الأنعام (٦) : ١٥٤.

٦ البلد (٩٠) : ١٧.

٧ المحصول، ج ٣، ص ١٩١.

دليلكم ؛ لعدم سلامته عن الاحتمال ، أو تقول بقوله . ثم إن التراخي عن جمعه في اللوح المحفوظ ، لا عن وقت الخطاب ، و « البقرة » غير معينة ، بل هي منكّرة ؛ لظاهر الآية^١ ، ولأنها لو كانت معينة لما استحقوا التوبيخ بالسؤال ، وسؤالهم البيان إما لغلطهم حيث حملوا لفظ البقرة على المعينة ، أو ليمتحنوا في الإخبار عن المغيبات ؛ لأنهم وإن كلّفوا بذبح أي بقرة شاؤوا إلا أنهم لا يذبحون إلا معينة ، أو أنه تعالى كلّفهم بالتعيين بعد السؤال للمصلحة . كما قال ابن عباس . إنهم لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ، لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم^٢ .

سلمنا . لكن لم لا يجوز أن يكون بيّناً إجمالاً ، وسؤالهم عن التفصيل . والبيان الإجمالي جار أن يكون من موسى عليه السلام وإن لم يكن في الآية .

وابن الربري غلط من وجهين :

الأول : أن « ما » لمن لا يعقل

الثاني : أن العرب لم يعبدوا الهلّة والكهنة والمسيح . وإنما كانوا يعبدون الأصنام والأوثان ، والخطاب لهم .

اعترض بقوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾^٣ . ﴿ وَلَا أَنْتُمْ عَسِيْدُونَ مَا أَعْبَدُ ﴾^٤ . ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى ﴾^٥ . ولهم ابن الزبيري كونها لمن يعقل ، وهو من فصاحتهم ، ولأنها لو اختصت بمن لا يعقل لما برئت الآية الأخرى ، ولاستغنائها عن التقييد بقوله : ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾^٦ .

وأجيب بالدلالة على الاستعمال في من يعقل لا على الحقيقة . وعن الثاني بأن النبي ﷺ قال له : « ما أحهلك بلغه قومك ، أما علمت أن « ما » لمن لا يعقل ؟ »^٧ .

١ إشارة إلى الآية ٦٧ من البقرة (٢)

٢ . تفسير القرآن العظيم . ج ١ . ص ١٠٩ ، دليل الآية ٦٧ من البقرة (٢)

٣ . الشمس (٩١) . ٥ .

٤ الكافرون (١٠٩) : ٣

٥ الليل (٩٢) . ٣ .

٦ . المائدة (٥) : ٧٦ .

٧ الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ . ص ٣٥ نهاية الوصول إلى علم الأصول ، ج ٢ . ص ٤٦٧

وأتباع قول النبي أولى، والآية نزلت للتأكيد، وكذا التقييد.

وأما التكليف فمشرط بسلامة المكلف، وهذا القدر معلوم للعقلاء، ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيله، فلا يفتر إلى بيان.

واحتج المانع مطلقاً بأن المقصود من الخطاب الإقناع والمجمل لا يفهم؛ للتردد في معانيه.

والجواب: المكلف يفهم أنه مكلف بأحد أمرين أو أمور، فيعزم على الفعل فيثاب.

واعترضه المصنف بأن النزاع فيما لو كانت صفة الأمر مشتركة، كما في صورة الأمور،

وشكل بأن لمانع أن يمنع ذلك، وكيف لا؟ والأمثلة المنقولة عن الأصوليين مصرحة بأن النزاع إنما هو في الإجمال في الأمور به لا في الأمر، وكذا حجتهم. سلمنا، لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف أنه يجوز أن يكون مأموراً بأحد الأمرين، فيعزم على الامتنال فيثاب.

واعلم أن المرتضى جواز تأخير النبي ﷺ بتبليغ بعض ما يوحى إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة^١، وهو اختيار المحققين، كالقاضي عبد الجبار^٢؛ لتبعية المصلحة، وربما تساوى، وربما تضمن التأخير مصلحة، فلا يكون تقديم التبليغ متعيناً على الإطلاق.

قالوا: قال تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾^٣، والأمر للفور، وأقله أنه واجب، فيكون تاركاً للواجب، وهو محال.

والجواب: نمنع الفورية، فلا إخلال بالثبوت بالواجب.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٧٤.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٦٠.

٣. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٧٧.

٤. المائة (٥): ٦٧.

سَلَمْنَا، لكنَّ المراد بـ «المنزل» إنما هو القرآن عرفاً، وهو لا يعمُّ الأحكام المدَّعى وجوب تبليغها، وهو جواب عبد الجبار.

سَلَمْنَا ذلك، لكنَّ إنما يتناول ما أنزل إليه من الأحكام قبل وقت الأمر بالتبليغ، ولا يتناول ما سينزل إليه منها؛ لأنَّ لفظة «أنزل» ماضٍ، فلا يتناول الحال والاستقبال.

ثمَّ القائلون بامتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز إسماع الله تعالى المكلف العامَّ من دون الدليل لمخصَّص، ويكون مكلفاً بطلبه، فإنَّ وجده عمل بمقتضاه، وإلا فظاهر العموم، مع اتِّعاقهم على الحواز إذا كان الدليل عقلياً.

فقال أبو هاشم^١ والنظام^٢ وأبو الحسين: يجوز^٣، ومعه أبو علي^٤ وأبو الهذيل^٥. لنا وقوعه لسماعهم: ﴿فَاتَّقُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^٦، والمجوس مشركون، ثمَّ سمعوا عنهم ما ذكر بعد مدَّة طويلة، واختلفوا في حكمهم في خلافة عمر؛ لما رواه عبد الرحمن^٧، ولحواز سماع المخصَّص بالعقل وإن احتاج إلى نظر فيجوز بالسمع، لأنَّ العلَّة في الحواز هناك إنما هي تمكُّن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العامَّ، وهي بنفسها متحقِّقة في سماعه.

احتجَّ بلزوم الإغراء بالجهل؛ لاعتقاد إرادة الاستغراق، والواقع خلافه، ولأنَّه لم يجز للمجتهد العمل بعامٍّ حتَّى يبحث عن المخصَّص؛ لعدم جواز العمل بالعامِّ مع

١ و ٢. حكاه عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد ج ١، ص ٣٣١؛ والرازي في المحصول ج ٣، ص ٢٢١؛ والأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢، ص ٤٥؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢، ص ٤٧٩.

٣. المعتمد ج ١، ص ٣٣١.

٤ و ٥. حكاه عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد ج ١، ص ٣٣١؛ والرازي في المحصول ج ٣، ص ٢٢١؛ والأمدى في الإحكام في أصول الأحكام ج ٢، ص ٤٥؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢، ص ٤٧٩.

٦. التوبة (٩) ٥.

٧. صحيح البخاري ج ٣، ص ١١٥١، ج ٢٩٨٧.

جواز المخصّص.

والجواب : المخصّص مظهر التحقّق باعتبار تخصيص أكثر العمومات والعموم غير المرادة من اللفظ، ولا يجب البحث؛ لأنّ الاستغراق الذي يكفي في العمل؛ لأنّ عدم الظنّ بالمخصّص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظنّ التخصيص، وينضمّ إلى ذلك كون العامّ حقيقة في الاستغراق، فيحصل ظنّ انتفاء التخصيص والعمل بالظنّ واجب، فعلى تقدير جواز إسماع المكلف ذلك من دون المخصّص لا يجوز العمل بالعامّ إلا بعد البحث عن المخصّص.

واختلف هنا، فقال القاصي : يمنع العمل به واعتقاده عمومه، إلا بعد الجزم بانتفاء المخصّص^١؛ لأنّ احتمال المعارض يمنع معه الجزم بعمومه والعمل به، ولا يمنع حصول الجزم بانتفاء المخصّص، بل يمكن حصوله بأن تكون المسألة التي تمسك فيها بالعموم ممّا ذكر الخلاف فيها بين العلماء وطال النزاع بينهم، ولم يظهر أحد منهم على ما يوجب التخصيص، فيعلم أنّه لا مخصّص، وإلا لما خفي عليهم، ولأنّه لو كان المراد بلفظ العموم الخصوص لمصب الله تعالى عليه دليلاً وجوباً.

وقال الأكثر - كالجويني^٢ والفزالي^٣ وابن سريج - : لا يشترط الجرم بانتفاء المخصّص^٤، بل يكفي الظنّ فإنّ طريق الجزم بانتفائه هو السبر^٥ وهو غير يقيني، وخوض العلماء لا يجب في كلّ عامّ، أو تجويز اطلاع بعضهم على المخصّص ولم ينقل، وهذا قريب.

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٧، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٨٦.

٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٨، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٨٦.

٣. المستصفى، ج ٢، ص ١٧٨.

٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٨، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٨٦.

٥. سيرت القوم سراً : تأملتهم واحداً بعد واحد لتعرف عندهم، المصباح للسمر، ج ١، ص ٢٦٣، سبر.

[البحث الخامس : مَنْ يريد الله تعالى إفهامه بالخطاب]

قال :

البحث الخامس : كَلَّ مَنْ يريد الله تعالى إفهامه بالخطاب وجب بيانه له ، إِمَّا أَنْ يعمل به ، كالعالم في الصلاة ، أو لا لذلك ، كالعالم المكلف بمعرفة أحكام الحيض وشبهه ، ومن لا يريد إفهامه لا يجب عليه بيانه له ، ثم قد يراد منه العمل كالعامة ، فَإِنَّه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي . [تهذيب الوصول ، ص ١٦٧]

أقول : أشار إلى بيان ما يجب البيان له ، فكلُّ مَنْ أراد الله تعالى إفهامه خطابه المجمل وجب بيانه له ، وإلَّا لزم تكليف المُحال ، ومن لا يريد لا يجب ؛ لعدم تعلق الخطاب به . ثم المراد إفهامه قسمان :

الأول : مَنْ يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ^{بأن} تضمن فعلاً ، كالعالم في الصلاة ، فَإِنَّه مكلف بفعلها .

الثاني : مَنْ لا يراد منه ذلك ، كالعالم في مسائل الحيض وشبهه ممَّا يعرض للنساء والذين لا يراد منهم فهم خطابه مد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ، كالعوامَّ بالنسبة إلى الحيض والنساء بالنسبة إلى ما يختص الرجال ، وكأمة محمد ﷺ بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة ، وقد يراد منه فعله ، كالعامة بالنسبة إلى العبادات ، والنساء إلى الحيض . فإنَّ المراد منهم العمل بما يفتيه المفتي ، وليسوا مكلفين بسماع القرآن والحديث المتضمن للحكم ، فضلاً عن معرفة وجوه دلالتها .

[الفصل الثالث في الظاهر والمؤول]

قال :

الفصل الثالث في الظاهر والمؤول ، وقد مضى تعريفهما .

ومن التأويل بعهد وقريب ، فمن البعيد تأويل العنقية قوله عليه السلام لابن غيلان ، وقد أسلم على حشر ، « أمسك أربعا وفارق سائرهن » ، بإبتداء النكاح أو إمساك المتقدمات ، لقرب عهده بالإسلام .

وأبعد منه قوله عليه السلام لغيروز الديلمي عند إسلامه على الأختين ، « أمسك أيتهما شئت » ، فإنه اقتضى التخيير من غير تفصيل ، ومنه « فإطعامُ يَتِيمَيْنِ يَتِيمَتَيْنِ » ، بإضمار « طعام » للتساوي في دفع الحاجة بين ستين يوماً وبين واحد ستين يوماً ، لإمكان قصد فضل الجماعة ، وحضور مستجاب الدعوة فيهم ، وليس بعهد حمل آية الزكاة على بيان المصروف ، لأن سياق الآية ملوكة على لمزهم في المسعطين ، ورضاهم إن أخذوا ، وسخطهم إن منعوا . [تهذيب الوصول ، ص ١٦٨]

أقول : الظاهر لغة : الواضح^١ ، والمؤول ، مشتق من آل يؤول ، أي رجع^٢ ، ومنه : تأول فلان المعنى الفلاني بكذا ، أي نظر ما يؤول معناه إليه ، وقد تقدّم تعريفهما ، إذ التقسيم مفيد للتعريف ، بل قد يفيد التحديد التام إذا كان المقسوم جنساً قريباً ، والمقسّمات فصولاً ، ولما قبل الرجحان الشدة والضعف ، بحيث يمنع النقيض تارةً وأخرى دونه ، وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار إلى نصّ وظاهر كان مقابله - وهو المرجوح - كذلك ، والقرب والبعد إضافيّان ، يختلفان بالنسبة إلى الأشخاص

١ . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٢٢ ، المصباح المنير ، ج ٢ ، ص ٢٨٧ ، « ظهر » .

٢ . المصباح المنير ، ج ١ ، ص ٢٩ ، « أول » .

وغيرها، فمن ثم انقسم التأويل إلى القريب والبعيد، ولا يصار إلى التأويل إلا إذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجع عليه، ولا بد من احتمال اللفظ لما صرف إليه وإن بعد، وأن يكون المؤول ذا فطنة، وعلم بمدلولات الألفاظ، بحيث يعرف تفاوتها في احتمال إرادتها، فمن البعيد تأويلهم قوله ﷺ لابن غيلان^١، وقيل: غيلان بن سلمة الثقفي^٢... إلى آخره، يحمل لفظ «الإمساك» على ابتداء النكاح، و«الفرقة» على عدم التزويج، أو على إمكان وقوع النكاح قبل حصر النساء في عدد، وكان صحيحاً؛ لأن أنكحة الكفار لا تبطل منها إلا ما خالف الإسلام، أو أنه أمره باختيار أوائل النساء^٣.

ووجه البعد أن قوانين اللفظ تمتنع منها؛ لأن المتبادر إلى الفهم من لفظ «الإمساك» إنما هو الاستدامة دون التجديد، وتفويض النبي ﷺ «الإمساك» و«الفرقة» إلى اختيار الزوج مع حصول الفرقة عندهم بغير اختياره بنفس إسلامه، وتوقف ابتداء النكاح على رضاهن، ولأن الأمر إما للوجوب أو للندب، وحصر التزويج في العشر ليس واجباً ولا ندباً وإن استعحب النكاح في الجملة؛ لجواز نكاح غيرهن، والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يؤمر بها، والحصر ثابت ابتداءً، وإلا لنقل تزويج بعض المسلمين بأكثر من أربع، ولما لم ينقل علم ثبوته ابتداءً، ولأن الذي أسلم لم يكن عارفاً بالأحكام الثابتة في الإسلام؛ لقرب عهده، ولما روي أن واحداً أسلم على خمس فقال له النبي ﷺ: «أمسك منهن أربعاً وفارق واحدة» قال المأمور: فعمدت إلى أقدمهن عندي ففارقته^٤.

١. الخلاف، ج ٤، ص ٢٩٤، المسألة ٦٢؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ٥٥١-٥٥٢، ح ٢٨٣٣-٢٨٣٧؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ١٧٢.

٢. راجع المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ٥٥١ وما بعدها.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٥١؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٩٦.

٤. السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٩٩، ح ١٤٠٥٧.

ومنها : تأويلهم حديث فيروز^١ بالتأويلات المذكورة^٢، وهو أبعد من الأول؛ لأنه هنا صرح بتخيره بخلاف الأول.

ومنها : أن المراد إطعام طعام ستين مسكيناً؛ لأنَّ القصد دفع الحاجة وإن كان فرق آخر فلم يحتد به الشارع، ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكيناً يوماً واحداً، وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوماً^٣.

ويضعف بأنَّه لا حاجة إلى هذا الإضرار المخالف للأصل من غير ضرورة، وما ذكره وإن سلم فليس مقصوداً وحده، بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة له، فإنه قلَّ خلوّ هذا العدد من المسلمين من وليٍّ من أولياء الله تعالى، وحصوله في الواحد نادر، وتأول أصحابنا ومالك آية الزكاة على بيان المصرف دون تملك كلِّ صنف من الأصناف^٤، وليس ذلك تأويلاً بعيداً خلافاً للشافعي^٥.

لنا : أنَّ المقصود إنما هو بيان مصارف الصدقات، وشروط الاستحقاق، ودفع الحاجة عن صنف من الأصناف المذكورة، لا دفع الحاجة عن الكلِّ، وحينئذٍ يجوز صرفها إلى واحد من الأصناف.

واستبعد الشافعي؛ محتجاً بأنَّه تعالى أضاف الصدقة إليهم بلام التملك، وعطف بواو التشريك، وكون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه؛ لجواز كونه مقصوداً، أو كون الاستحقاق لصفة التشريك مقصوداً أيضاً، وهو أولى؛ لموافقة ظاهر الإضافة والمطف والصرف إلى واحد إبطال لذلك فلا يجوز^٦.

١. سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٢٧، ح ١٩٥٠ - ١٩٥١: السنن للكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٩٩ - ٣٠٠، ح ١٤٠٥٨ - ١٤٠٦٠.

٢. حكاة عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٥١.

٣. حكاة عنهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٥٢؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٠٢.

٤. حكاة عنهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٠٠.

٥. شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٧١.

٦. حكاة عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٠١.

وهو ضعيف؛ لأن سياق الآية يدل على ما قالوه، وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾^١ الآية، ويقولون: إن محمداً ﷺ يعطي الصدقات من أحب، وإن أعطاهم كثيراً رضوا، وإن أعطاهم قليلاً سخطوا، وكذا إن منعهم، فرد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾^٢، وأشار إلى أن محمداً ﷺ يعطيها أهلها، ومستحقها، ومن حصلت فيه شروط الاستحقاق، وعد ذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ﴾^٣ الآية، وإجراء اللفظ على ظاهره إنما يتعين عند عدم المعارض من القرائن وغيرها، وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر إلى ما قلناه.

على أن لقائل أن يمنع كون «اللام» حقيقة في التملك؛ لأنها مستعملة في غيره، كالاستحقاق والاشتراك والمجاز على خلاف الأصل، فتعين كونها للسدر المشترك بينهما، وهو مطلق الاختصاص.

وقوله: لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف^٤ باطل؛ لأن ما قاله يقتضي التشريك، ولا كذلك لو قلنا: إنها لبيان المصرف.

مركز تشييع علوم وادب

تم بعون الله تعالى الجزء الأول حسب تجزئتنا
ويتلوه الجزء الثاني وأوله المقصد السادس في الأفعال

١. التوبة (٩): ٥٨.

٢. التوبة (٩): ٥٩.

٣. التوبة (٩): ٦٠.

٤. حكاه عنه العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥٠٦.



Academy of Islamic Sciences and Culture

المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
معاونة الأبحاث لمكتب الاعلام الإسلامي
في الحوزة العلمية، قم المقدسة

www.isca.ac.ir